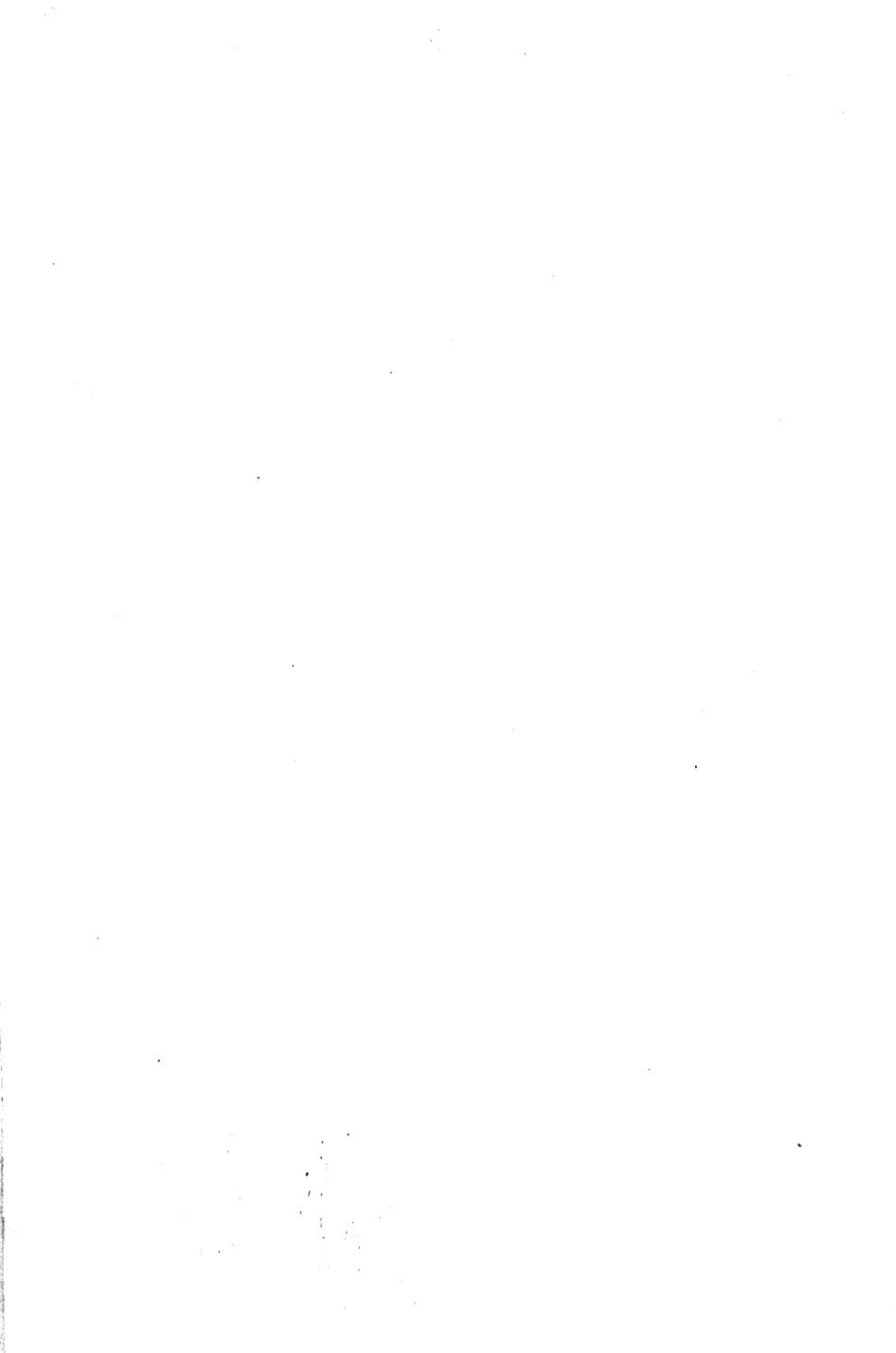


LE MONOPHYSISME SÉVÉRIEN.



UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
DISSERTATIONES
AD GRADUM DOCTORIS IN FACULTATE THEOLOGICA CONSEQUENDUM CONSCRIPTAE
SERIES II, TOMUS QUARTUS

LE
MONOPHYSISME SÉVÉRIEN

ÉTUDE
HISTORIQUE, LITTÉRAIRE ET THÉOLOGIQUE
SUR LA
résistance monophysite au concile de Chalcédoine
JUSQU'À LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE JACOBITE

PAR
JOSEPH LEBON
LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

LOVANI
EXCUDEBAT JOSEPHUS VAN LINTHOUT
UNIVERSITATIS CATHOLICAE TYPOGRAPHUS

—
1909

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

ADOLPHO · HEBBELYNCK

PROTON. · APOST. · AD · INSTAR · PARTICIP.
ECCL. · CATHEDR. · GANDAVENSIS · CANONICO · HONORARIO
SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · ET · ORD. · QUERCEAE.
COR · LUXEMB · COMMENDATORI
LEG. · HON. · DECUR.
SOC. · ASIAT. · PARIS. SOCIO
UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · RECTORI · MAGNIFICO.



VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

JACOBO · FORGET

ECCL. · CATHEDR. · NAMURC. · CANONICO · HONORARIO
SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · DECURIONI
THEOL. · DOGM. · GEN. · LINGG. · SYR · ET · ARAB.
ET · PHILOSOPHIÆ · MORALIS
ANTECESSORI · PERITISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI
HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO.
D. D. D.

AUCTOR.

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

ADOLPHO · HEBBELYNCK

PROTON. · APOST. · AD · INSTAR · PARTICIP.
ECCL. · CATHEDR. · GANDAVENSIS · CANONICO · HONORARIO ·
SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · ET · ORD. · QUERCEAE
COR · LUXEMB. · COMMENDATORI
LEG. · HON. · DECUR
SOC. · ASIAT. · PARIS. · SOCIO
UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · RECTORI · MAGNIFICO ·



VIRO · EXIMO · DOCTISSIMO

JACOBO · FORGET

ECCL. · CATHEDR. · NAMURG. · CANONICO · HONORARIO ·
SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI
ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · DECURIONI
THEOL. · DOGM. · GEN. · LINGG. · SYR. · ET · ARAB.
ET · PHILOSOPHÆ · MORALIS
ANTECESSORI · PERITISSIMO
SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI
HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO ·
D. · D. · D.

AUCTOR.

INTRODUCTION.

Lorsque la volonté de nos supérieurs nous eut destiné à achever le cours des études théologiques à l'Université de Louvain, nous dûmes, pour nous conformer aux règles académiques, faire choix du sujet à traiter dans notre dissertation doctorale. Une heureuse rencontre nous mit en rapport avec M. l'abbé J.-B. CHABOT, le créateur et l'un des distingués directeurs du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Nous accueillîmes avec empressement l'offre bienveillante qu'il nous fit d'étudier, de traduire et de publier les opuscules théologiques encore inédits de Nonnus, archidiacre de Nisibe, d'après le ms. syriaque Addit. 14594 du British Museum. Ce travail, auquel nous nous appliquâmes sans tarder, nous réservait quelque surprise. Monophysite convaincu, apôtre même de la secte, Nonnus n'avait que condamnations et anathèmes contre le Tome de S. Léon et contre la définition du concile de Chalcédoine. Toutefois, ses exposés dogmatiques n'établissaient nullement, contre notre attente, la confusion et le mélange de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Cette constatation posait à notre esprit un problème qui, dès lors, nous préoccupa vivement. Pour-suivant nos lectures et nos recherches, nous rencontrâmes dans la *Chronique de Michel le Syrien* une foule de textes et de documents monophysites, dans lesquels l'hérésie eutychéenne n'était pas moins énergiquement rejetée que la doctrine du Tome et du Synode. Nous en vîmes à nous persuader qu'il était utile et même nécessaire de faire précéder l'étude consacrée à Nonnus de Nisibe, d'une introduction générale et rapide sur la secte jaco-

bite, afin d'en reconnaître la doctrine christologique depuis les origines.

Cette *Introduction* est devenue, par la force des choses, le volume que nous présentons au lecteur; il ne conserve avec le travail d'abord projeté et déjà ébauché que ce rapport tout extérieur d'avoir été provoqué par lui. Notre plan s'est tout à la fois restreint et élargi de la manière que nous allons dire.

* * *

Nous n'avons pas été longtemps sans nous apercevoir que la tâche ainsi assumée était immense et réellement excessive. Entre le concile de Chalcédoine (451) et le temps où Nonnus vécut (x^e siècle), quatre siècles ont accumulé les faits et les documents en quantité considérable; avant d'en entreprendre l'utilisation systématique, il fallait en faire un inventaire complet et détaillé; la longueur de ce travail nous interdisait de songer à le réaliser actuellement. Nous avons dû nous borner à l'étude d'une partie de cette période. Les origines appelaient tout naturellement notre attention et méritaient nos préférences. Nous ne pouvions pas débiter par l'examen du monophysisme à un moment où des événements étrangers risquaient d'en avoir déjà modifié le développement normal, ou transformé d'une façon quelconque la christologie primitive. D'autre part, en commençant au lendemain du Synode, notre étude pouvait se circonscrire dans des limites chronologiques assez restreintes, tout en embrassant une période complète et logiquement déterminée. Nous nous sommes donc décidé à faire porter nos recherches et nos travaux sur les quatre-vingt-dix années (451-543) qui nous mènent du principe de la résistance monophysite à la constitution d'une Église indépendante. L'établissement d'une hiérarchie séparée nous a paru terminer la période des origines de la secte.

Un siècle à peine nous demeurait, et cependant nous avons cru devoir distinguer et préciser encore davantage l'objet de notre étude. Le courant de l'opposition au Concile n'est pas homogène; dès les premières années, on y remarque des diver-

gences notables. Il y a deux groupes d'antichalcédoniens : ceux que nous appellerions volontiers les monophysites officiels, parce qu'ils ont pour eux une certaine autorité religieuse (les patriarches d'Alexandrie et, plus tard, Sévère d'Antioche), avec laquelle les synodites et l'empereur lui-même doivent compter, — et ceux dont la doctrine fut mise en relation, dès le principe, avec l'hérésie d'Eutychès. Nous avons laissé ces derniers, qui nous intéressent moins directement; nous nous sommes contenté de relever rapidement les traces de leur existence et les indices de leur enseignement. On ne voit pas d'ailleurs qu'ils aient eu des représentants célèbres et influents. Tout autre est le cas du grand parti qui peut se réclamer des noms bien connus de Dioscore, Timothée Ælure, Philoxène et Sévère. Puissant dès l'origine, il se cantonne dans la résistance au nom d'une tradition vénérable et avec une ténacité qui défie même le pouvoir impérial. Ses docteurs s'accordent à donner un enseignement semblable, oral ou écrit, aux nombreux fidèles qu'ils gagnent à leur cause. Il triomphe enfin par la rupture complète avec l'Église. Une question vient le diviser lui-même, la querelle julianiste (vers 523); dès lors, il se sépare en deux sectes : celle des Sévériens, et celle des Julianistes. La doctrine de ces derniers fournirait à elle seule la matière d'un nouveau travail. Nous croyons que la tradition primitive du monophysisme se trouve dans l'opinion que Sévère soutint contre Julien d'Halicarnasse. La question julianiste sera donc réservée; nous n'y toucherons qu'incidemment, et nous pousserons l'étude commencée jusqu'à la fin de la période des origines.

Notre tâche s'est ainsi limitée, et notre plan s'est restreint. Nous avons dit qu'il s'était élargi sous un autre rapport. L'étude doctrinale était notre but premier et proprement dit; toutefois, elle faisait intervenir des personnages, elle mettait en œuvre des documents, au sujet desquels le lecteur devait être préalablement éclairé. L'emploi des sources inédites ou non encore utilisées nous mettait en possession de détails nouveaux et importants sur les monophysites, leur activité et leurs ouvrages; nous avons cru bon de les communiquer sans tarder. Notre travail s'est ainsi tout naturellement divisé en trois parties :

l'étude historique, l'étude littéraire et l'étude théologique. Nous reviendrons bientôt sur chacune d'elles.

* * *

N'allions-nous pas tenter l'impossible, et nos efforts n'étaient-ils pas condamnés d'avance à l'impuissance et à la stérilité ? Une œuvre sérieuse et solide doit s'appuyer sur des documents nombreux et sûrs ; ces sources indispensables, les possédions-nous ? Il n'entre pas dans notre intention de recenser ici toute la littérature historique qui a trait aux agitations religieuses des ^v^e et ^{vi}^e siècles (1). Nous voulons seulement reconnaître, par un coup d'œil rapide sur les publications précédentes, ce qui pouvait nous aider à remplir le plan que nous nous étions tracé. Longtemps les travailleurs s'abstinrent de se livrer à des études spéciales sur l'histoire et sur la doctrine des sectes monophysites. Un double obstacle aurait paralysé la bonne volonté de la plupart d'entre eux. Tout d'abord, la langue dans laquelle les œuvres à consulter avaient été écrites ou s'étaient conservées en défendait l'accès à beaucoup d'auteurs. On l'a observé avec raison : tandis que les Grecs et les Latins se sont vu accorder une grande attention, les Orientaux ont été en général très mal partagés. La littérature orientale était passablement étrangère aux théologiens, et les orientalistes avaient d'autres préoccupations (2). Or, c'est en syriaque presque exclusivement que l'on trouve les restes, textes ou traductions, de l'activité littéraire des monophysites. En second lieu, ces ouvrages n'étaient pas mêmes connus ; ils n'avaient pas encore été apportés d'Orient, où ils étaient cachés dans certaines bibliothèques inexplorées. Un premier pas fut fait lorsque l'analyse des manuscrits syriaques du Vatican eut permis à J.-S. ASSEMANI de publier les

(1) Nous renvoyons le lecteur à l'excellente bibliographie donnée par G. KRÜGER, en tête de l'article *Monophysiten*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche...* herausgegeben von ALBERT HAUCK, 3^e éd. (=PRE³), t. XIII, Leipzig, 1903.

(2) E. PREUSCHEN, *Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie*, Giessen, 1907, p. 31.

volumes de la *Bibliotheca Orientalis* (1); il y inséra (t. II, Rome, 1721) son travail toujours estimé : *Dissertatio de Monophysitis*. Au siècle dernier, le cardinal A. MAÏ publia [*Scriptorum veterum nova collectio*, t. VI, VII (1833), IX (1837). — *Spicilegium Romanum*, t. X (1844)] bon nombre de textes grecs des polémistes catholiques des VI^e et VII^e siècles; il traduisit même certains textes syriaques des œuvres de Sévère. Les ouvrages attribués à Léonce de Byzance, l'*Epistola de duabus naturis* du moine Eustathius, le *Contra Monophysitas* de Justinien, l'*Hodogos* d'Anastase le Sinaïte, et surtout la compilation anonyme *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (2), ajoutèrent un certain nombre de textes monophysites à ceux que l'on possédait dans les florilèges conciliaires. J. C. L. GIESELER se hâta d'utiliser les premiers fragments en publiant les deux parties de sa *Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur* (Göttinger Universitätschriften, 1835 et 1838). C'était encore bien peu, il faut le reconnaître, d'autant plus que l'on devait se tenir en perpétuelle défiance contre les affirmations et les citations des controversistes antimonophysites.

La fin du XIX^e siècle a marqué un progrès très sensible et très réel dans la connaissance de la littérature syriaque. Des catalogues détaillés ont pris place à côté de celui de la Bibliothèque Vaticane (É. ÉV. ASSEMANI et J. S. ASSEMANI, 1758-1759); ainsi, successivement, Londres (F. ROSEN et J. FORSHALL, 1838; W. WRIGHT, 1870-1872), Paris (H. ZOTENBERG, 1874), Berlin (E. SACHAU, 1899), Cambridge (W. WRIGHT et STANLEY COOK, 1901) etc., ont révélé leurs trésors. Des histoires littéraires, comme celles de W. WRIGHT (1894) et de R. DUVAL (3^e éd., 1907) ont enregistré, pour le plus grand avantage et la plus grande facilité des spécialistes, les manuscrits à consulter et les textes

(1) On trouvera les indications bibliographiques complètes touchant les ouvrages cités dans cette *Introduction* dans la bibliographie générale de notre travail. Cf. *infra*.

(2) Ces textes, à l'exception de la *Doctrina*, dont FR. DIEKAMP vient (1907) de donner une édition critique, ont été repris dans MIGNE, PG., t. LXXXVI et t. LXXXIX.

déjà publiés. Le zèle de plusieurs s'est senti excité, et l'on a pu constater que « la fièvre de l'inédit, qui s'est emparée de la jeune génération des orientalistes, ne paraît pas, heureusement, près de se calmer. » (1)

Donnons un rapide aperçu, en ce qui concerne notre étude (2), des textes nouveaux publiés dans les derniers temps. En 1867, J.-B. ABBELOOS édite et étudie certains écrits de Jacques de Saroug. Dans le troisième tome de ses *Anecdota Syriaca* (Leyde, 1870), J. P. N. LAND, publie la compilation historique (Pseudo-Zacharie le Rhéteur) du Cod. Syr. Addit. 17202; elle a été récemment traduite en allemand (K. AHRENS et G. KRÜGER, 1899), et en anglais (HAMILTON et BROOKS, 1899), et M. A. KUGENER (ROC, 1900) a fait d'utiles remarques à son sujet. P. MARTIN publie (1876) la *Correspondance de Jacques de Saroug avec les moines du couvent de Mar-Bassus*. La même année C. H. CORNILL édite et traduit le texte éthiopien de la *Profession de foi* de Jacques Baradée; H. G. KLEYN donne successivement la version arabe du même écrit (1882), et le texte syriaque et la traduction de la *Vie de Jean de Tella* par Elie (1882). En 1886, la *Lettre de Philoxène aux moines de Teleda* est publiée par le professeur I. GUIDI; en 1893, la *Vie de Pierre l'Ibérien*, par R. RAABE. E. A. W. BUDGE édite une série de petits écrits de Philoxène de Mabboug (1894). Décidément, on s'attache aux œuvres de cet évêque monophysite : A. VASCHALDE publie encore (1902) trois lettres importantes dues à sa plume féconde. Depuis 1899, J.-B. CHABOT édite l'importante *Chronique de Michel le Syrien*, si remplie de documents intéressants. En 1903, F. NAU donne le texte syriaque et la traduction française de l'*Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*; il avait déjà traduit (1899) les *Plérophories de Jean, évêque de Mayouma*. Deux collections importantes donnent les meilleures espérances. Dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orien-*

(1) R. DUVAL, *La littérature syriaque*, p. XII.

(2) Nous avons ici surtout en vue les textes doctrinaux, ou les ouvrages qui renferment des passages de ce genre. Pour la littérature purement historique, nous avons déjà renvoyé à l'article de G. KRÜGER (*Monophysiten*).

talium (curantibus J.-B. CHABOT, I. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX), nous noterons, en 1907, la publication et la traduction des *Tractatus de Trinitate et Incarnatione* de Philoxène, par A. VASCHALDE; la même année, E. W. BROOKS y donne des *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, renfermant une pièce importante sur Jean de Tella. En 1908, J.-B. CHABOT publie la collection du Cod. Syr. Addit. 14602, sous le titre : *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*. De leur côté, R. GRAFFIN et F. NAU reprennent la *Patrologia Orientalis*. M. A. KUGENER, qui avait publié (1902) l'*Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche*, édite et traduit, dans cette collection, la *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique* (1903), déjà publiée par J. SPANUTH, en 1893, et la *Vie de Sévère par Jean de Beith-Aphthonia* (1904); il joint à ce dernier ouvrage un recueil de fragments syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère. R. DUVAL donne le texte et la traduction de cinq homélies de Sévère (1906). On trouve encore de précieux renseignements dans *The sixth book of select letters of Severus, patriarch of Antioch*, dû à E. W. BROOKS (texte et traduction anglaise, 1903-1904). L'année dernière nous a apporté la version arménienne d'un ouvrage de Timothée Ælure : la *Réfutation de la doctrine définie à Chalcédoine*; le texte est publié, avec une introduction arménienne, par KARAPET TER-MEKERTTSCHIAN et ERWAND TER-MINASSIANTZ (1908). On voit que les matériaux augmentent de jour en jour, mais qu'est-ce encore que ces quelques monuments d'une littérature si riche?

Passons maintenant en revue les principaux travaux; nous les disposerons en trois groupes, suivant les trois parties de l'étude pour laquelle ils nous ont servi. L'histoire de cette période est à peu près complètement faite en monographies; la date de chacune d'elles suffit à faire connaître les sources nouvelles qui ont pu y être employées. Nous citerons l'article de F. LOOFS : *Eutyches und der eutychianische Streit* (PRE^a, 1898), pour les antécédents du concile de Chalcédoine. F. HAASE, *Patriarch Dioskur I von Alexandria* (1908), nous permet un premier pas. Nous trouvons ensuite une série de dissertations doctorales : G. KRÜGER, *Monophysitische Streitigkeiten .. etc.* (1884), pousse

jusqu'à l'exil de Timothée Ælure (459-460); W. BARTH, *Kaiser Zeno* (1894), dont le titre indique le cadre chronologique; G. A. ROSE publie (1882) la première partie de sa dissertation : *Anastasius I. Die äussere Politik des Kaisers*, et, en 1888, la seconde partie : *Die byzantinische Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I* (492-518), donnant une certaine attention aux monophysites syriens (Philoxène). Les monographies de Sévère dépassent naturellement la fin du règne d'Anastase, et comprennent aussi le règne de Justin et les premières années de Justinien. Nous notons : J. EUSTRATIOS, *Σεβήρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης τῆς Ἀντιοχείας* (1894), qui s'étend sur les années 481-536; M. PEISKER, *Severus von Antiochien* (1903), et G. KRÜGER, à l'art. *Severus* dans PRE³ (1906). L'histoire des débuts du VII^e siècle intervient souvent dans l'étude de F. LOOF, *Leontius von Byzanz, etc.* (1887); elle puise plus d'un renseignement utile dans celle de F. DIEKAMP, *Die origenistische Streitigkeiten, etc.* (1899). Signalons encore les notes de G. KRÜGER, ajoutées à la traduction allemande de l'histoire ecclésiastique de Zacharie le Rhéteur (1899), avec les corrections et les compléments de M. A. KUGENER (1900). Enfin, H. G. KLEYN, *Jacobus Baradaeus, etc.* (1882), s'est occupé de l'activité de Jacques Baradée. C'est dans ce dernier travail que nous trouvons la première exposition (récente) suivie de l'histoire du monophysisme pendant toute la période qui nous occupe. Dans le même genre, nous rencontrons ensuite : H. GELZER, *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte* (1897, dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2^e éd.); puis, G. KRÜGER, art. *Monophysiten* (PRE³, 1903). HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, P. I et II (1908), a bien profité de tous les travaux antérieurs.

Nous sommes naturellement moins heureux dans le domaine de l'histoire littéraire. Les auteurs n'ont, en général, que des notes éparses sur l'un ou l'autre écrit qu'ils publient ou qu'ils utilisent tout spécialement. Il est rare de rencontrer des essais pour fixer une chronologie précise des ouvrages, traités, lettres, etc. F. HAASE s'est attaché à montrer la valeur de l'*Histoire de Dioscore*; on n'a évidemment rien pu dire des œuvres

(inédites en syriaque) de Timothée Ælure (1); A. VASCHALDE, E. A. W. BUDGE, ont des notes sur les écrits publiés de Philoxène; F. DIEKAMP (*Doctrina*) a dû se préoccuper de certains écrits de Sévère; M. PEISKER a recueilli les indications données par les catalogues touchant les œuvres du patriarche monophysite. Mais on peut dire qu'il règne encore une grande obscurité sur les productions littéraires des premiers monophysites. Beaucoup d'ouvrages ont été brièvement analysés dans la *Bibliotheca Orientalis*, et dans le *Catalogue* de W. WRIGHT.

Au point de vue doctrinal, les documents ont été utilisés pour déterminer la christologie des différents docteurs monophysites. F. HAASE s'est attaché à Dioscore d'Alexandrie; A. VASCHALDE à Philoxène de Mabboug. Les études de F. LOOFS et de J. P. JUNGLES sur Léonce de Byzance, renferment un chapitre consacré à la christologie de Sévère d'Antioche; le dernier de ces auteurs a donné aussi quelques notes sur les idées propres à Julien d'Halicarnasse (2). N'oublions pas la *Commentatio* de J. C. L. GIESELER, et la *Dissertatio* de J.-S. ASSEMANI, ainsi que les articles *Christologie* (*Kirchenlehre*) de F. LOOFS, et *Monophysiten* de G. KRÜGER, dans la *Realencyclopädie* (3^e éd.). Pour rencontrer une exposition quelque peu suivie et systématique du monophysisme, il faut s'adresser soit à l'ouvrage général de J. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* (2^e P., 1853), soit aux diverses histoires du dogme (HARNACK, SCHWANE, LOOFS, etc.).

Malgré l'abondance des travaux, il faut reconnaître qu'il reste encore une tâche immense, au triple point de vue auquel nous nous sommes placé. Des sources d'une importance capitale, décisive peut-être, sont encore inédites, et les auteurs se sont souvent copiés et répétés. Pour compléter autant que possible la documentation, nous avons été heureux de puiser assez largement dans les trésors du British Museum. Nous nous sommes procuré, en nombre assez considérable, des photographies de

(1) Nous avons analysé le ms. syr. Addit. 12136 dans la *Revue d'hist. eccl.* de Louvain (1908).

(2) Notre art. cité renferme également un exposé de la christologie de Timothée Ælure.

divers ouvrages syriaques manuscrits, dont on trouvera l'indication dans la *Bibliographie* de notre étude. Nous noterons ici, en particulier, les écrits de Timothée Ælure, la correspondance échangée entre Sévère et Sergius le Grammairien, et le 3^e livre du *Contra Grammaticum* de Sévère. Donnons encore quelques détails nécessaires sur la manière dont nous avons conçu et exécuté les différentes parties de notre plan.

* * *

Nous avons adopté cette division tripartite parce qu'elle nous a paru convenir le mieux à une étude de théologie positive (1). Il importe, en effet, de dégager le plus possible l'exposition doctrinale des détails historiques et littéraires que le lecteur doit connaître pour se mouvoir à l'aise parmi les dates et les documents. Malgré les travaux signalés, nous n'avons pas cru inutile de reprendre rapidement la narration des événements accomplis depuis la préparation immédiate jusqu'à la consommation du schisme des monophysites avec la grande Église. N'ayant rien de nouveau à dire sur les synodes (448, 449, 451) antérieurs à la résistance, nous nous sommes abstenu d'en faire la narration détaillée; quelques particularités seules ont été soulignées. A partir de 451, notre exposé se partage suivant les règnes, car le changement des empereurs marque le plus souvent une modification totale dans la position officielle et la fortune extérieure des partis. Le côté politique des agitations de cette période avait été assez remarqué; certains auteurs y avaient même attaché une importance exagérée. Nous nous sommes employé à mettre en relief le point de vue religieux et doctrinal dans toutes ces luttes; nous avons considéré, autant que possible, en une série de tableaux successifs, les hommes et les choses dans les principaux centres : à CP, à Alexandrie, en Palestine, en Asie, dans la Syrie et les pays orientaux. Quand nous nous sommes cru obligé d'abandonner des opinions généralement reçues, nous

(1) M. G. VOISIN nous avait donné l'exemple de ce procédé dans sa belle dissertation : *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901.

avons eu soin de proposer les arguments, ou d'alléguer les sources nouvelles, qui justifiaient nos vues. C'est le cas, par exemple, pour la question des schismatiques alexandrins et de Nephalius, pour l'histoire des synodes de Sidon, d'Antioche et de Tyr, pour la date des difficultés entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse.

Nous ne dissimulerons pas nos préférences pour les études d'histoire littéraire. Dans l'état actuel des sources publiées, et malgré le recours à de nombreux manuscrits, il eût été téméraire de prétendre fournir des renseignements complets sur l'ensemble des écrits monophysites de la première période. Toutefois, il nous a semblé qu'il y aurait quelque utilité à proposer dès maintenant les points nouveaux acquis à l'histoire littéraire. Nous l'avons fait en marquant à chaque opinion son degré de certitude, et sous réserve des découvertes que le réveil des études d'orientalisme promet. La deuxième partie est donc proprement une collection de notes; nous l'avons répartie en quatre chapitres. Le premier a trait aux écrits de Dioscore d'Alexandrie. Le second, nous croyons pouvoir le dire, est entièrement neuf; il est consacré à l'examen des œuvres inédites de Timothée Ælure, d'après le ms. syr. Addit. 12156 du British Museum (1). Le troisième chapitre est assez court; les écrits de Philoxène de Mabboug, dont il s'occupe, sont les mieux connus de ceux de cette époque, grâce aux travaux de J. S. ASSEMANI, de I. GUIDI, de A. VASCHALDE et de E. A. W. BUDGE, cités plus haut. De plus, la connexion logique nous a forcé à remettre l'examen d'une pièce nouvelle, la *Lettre de Philoxène à Maron le lecteur d'Anazarbe*, au quatrième chapitre. Celui-ci, le plus important de cette deuxième partie, a été développé assez longuement. L'utilisation de plusieurs ouvrages manuscrits : la *Correspondance de Sévère avec Sergius le Grammairien*, le 3^e livre de Sévère *Contra Grammaticum*, la *Lettre de Philoxène à Maron*, et certains écrits de Sévère dans la question julianiste,

(1) Nous y avons tenu compte, autant que possible, de la version arménienne, qui nous est parvenue au moment où nous allions mettre notre travail à l'impression.

nous ont permis de donner une idée assez complète, croyons-nous, de l'activité *polémique* de Sévère depuis son entrée en scène jusqu'aux premières années de son exil. Les trois doctrines combattues par le célèbre monophysite, l'orthodoxie chalcédonienne, l'eutychianisme et le julianisme, ont partagé ce quatrième chapitre en trois articles. Nous avons pris soin de distinguer les phases successives de la polémique antichalcédonienne menée par Sévère, afin de voir ce qu'il faut penser d'un prétendu changement dans la doctrine christologique du patriarche. Ici encore nous avons souvent dû compléter ou contredire certaines opinions reçues ; le lecteur jugera si nous ne l'avons fait qu'à bon droit.

Nous arrivons à la troisième partie de notre étude, celle que nous avons eue en vue dès le principe, et qui fait toute la raison d'être des deux autres. Ici, nous devons à la vérité de le reconnaître, nous ne conservions malheureusement aucun modèle. L'étude des sources inédites ou non encore utilisées nous contraignait à abandonner l'exposé doctrinal fait par J. A. DORNER et, avant lui, par J. C. L. GIESELER ; nous perdions par là-même le secours des chapitres consacrés, dans les différentes histoires des dogmes, à la christologie monophysite, car tous s'appuient sur les deux ouvrages cités. Nous nous sommes donc appliqué à de longs travaux d'analyse, ne laissant inexploré aucun des documents que nous possédions, et nous inspirant des principes qui ont présidé à la composition des bonnes études de théologie positive des derniers temps. Nous avons appris que « la vraie et large méthode consiste à se dépouiller de ses idées, de son éducation, de son langage, pour se plonger nu dans le siècle qu'on veut étudier, comme dans un milieu auquel on prendra tout. Il faut en arriver à penser comme un chrétien de ce siècle » (1), et encore qu'« il faut lire les textes anciens avec une attention scrupuleuse, s'efforcer d'en saisir le sens strict et littéral, et... si nous n'osons pas dire ne lire qu'eux, du moins n'accorder qu'à eux une entière confiance » (2).

(1) TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1^{re} série. Paris, 1892, p. 117.

(2) P. BATIFFOL, dans l'*Avant-propos* de la 1^{re} édition des *Études d'histoire et de théologie positive* (3^e éd., Paris, 1904, p. V).

Il y aurait quelque prétention à rappeler ces conseils, s'ils ne devaient nous justifier d'avoir si peu tenu compte, en apparence, des travaux précédents, au cours de notre exposition théologique, et de n'avoir souvent cité les auteurs que pour les contredire. On ne doit s'en prendre qu'à la pauvreté et au caractère défectueux des sources dont ils disposaient. Au reste, nous n'avons pas été peu encouragé en entendant M. F. Nau rappeler (1) qu'un critique comme Richard Simon, et un orientaliste comme J. S. ASSEMANI, n'avaient trouvé pour ainsi dire qu'une différence d'expression et de terminologie entre les monophysites jacobites et les théologiens latins; nous avons vu également avec plaisir que la dernière étude consacrée à la christologie de Sévère (JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*) en constatait ouvertement l'orthodoxie fondamentale et réelle (2).

Le premier résultat de nos travaux d'analyse fut qu'ils nous convainquirent de la possibilité de ramener à un exposé unique la doctrine christologique des divers ouvrages consultés. Il y a vraiment un type de christologie monophysite, avec un ensemble de principes communs à tous les docteurs de la secte, malgré les particularités accidentelles qui laissent à chacun d'eux une certaine originalité. Nous n'étions donc pas forcé de procéder par monographies. Toutefois, nous avons reconnu deux formes de la doctrine en question, ou plutôt, nous l'avons trouvée en deux états chez les monophysites : à l'état simple, que l'on pourrait appeler rudimentaire et vulgaire, où elle se compose presque uniquement d'idées et de locutions empruntées aux Écritures et à la Tradition, et à l'état de développement scientifique et dogmatique, auquel les controverses nestoriennes et chalcédoniennes l'obligent de s'élever. La division de l'étude théologique en deux sections était ainsi trouvée. Il fallait désormais passer au travail de synthèse. Nous ne pouvions faire rentrer les renseignements recueillis par nous dans les cadres habituels de nos

(1) *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?* Cet article a paru dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1908), p. 113 s.

(2) A. HARNACK (Dg. II^e, 585) a reconnu que la tentative, faite par F. LOOFS, pour distinguer la christologie de Sévère de celle de S. Cyrille, n'a pas réussi.

traités *De Verbo Incarnato*; ceux-ci ne convenaient pas à la christologie scripturaire et patristique, et, quant à la christologie scientifique, nous avons une raison décisive pour ne pas la ramener aux divisions ordinaires. C'est que les points discutés avec les diophysites ont été à peu près seuls développés, et qu'ainsi il n'est pas possible de rencontrer, dans la doctrine christologique des docteurs monophysites, tous les éléments d'un système dogmatique ou scientifique complet (1). On remarquera sans peine que la première section est l'étude successive des différents éléments de la définition monophysite du Christ. Le Christ, c'est Dieu le Verbe toujours, même lorsque, par l'opération du S. Esprit, il est né de Marie et qu'il s'est fait homme, consubstantiel au Père et à nous, sans changement ni altération d'aucune sorte. La seconde section suppose la précédente; elle peut ainsi se donner une plus grande liberté pour se consacrer aux points précis des controverses : c'est pourquoi nous y avons étudié des *termes* et des *formules*. Prenant en quelque sorte la place d'un chalcédonien de cette époque, nous nous sommes laissé attaquer par un monophysite, et nous avons enregistré aussi fidèlement que possible les difficultés, les répugnances, les définitions, les explications et les concessions de notre adversaire. Aussi l'avons-nous fait parler longuement, et ne sommes-nous intervenu que pour mettre entre les textes la connexion voulue, et pour résumer brièvement les données acquises. Comme nous le dirons, les ch. IV et V sont de simples compléments de l'étude, qui comprend essentiellement les trois premiers chapitres. Nous avons un regret, celui de n'avoir pu donner le texte syriaque de chacune des citations que nous empruntons à nos manuscrits. C'était matériellement impossible; nous nous sommes contenté d'imprimer en appendice quelques passages importants; nous avons également cru faire œuvre agréable au lecteur en traduisant les titres des 42 chapitres du *Contra Grammaticum* (Addit. 12157), et en résumant rapidement la *Correspondance de Sévère avec Sergius* (Addit. 17184).

(1) Nous ne contredisons pas par là ce que nous écrivons *infra*, p. 78, n. 1. Il y a, en effet, une différence entre donner un exposé complet de la christologie monophysite, et exposer au moyen de celle-ci un système scientifique complet de christologie.

Disons un mot touchant nos traductions. Elles ne visent pas à l'élégance mais à l'exactitude. La concision des tournures syriaques nous a fait un devoir d'intercaler de ci de là certains mots nécessaires à l'intelligence du texte; nous les avons toujours marqués en italique et placés entre parenthèses. Dans une question où la terminologie joue un si grand rôle, nous nous sommes imposé de rendre d'une façon toujours uniforme les mots techniques φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, etc., et leurs correspondants syriaques. Nous savons par expérience personnelle combien pénible est l'obligation de contrôler sans cesse, pour éviter des malentendus, des traductions où l'on est exposé à rencontrer parfois « ex duabus personis » pour : ἐκ δύο ὑποστάσεων, ou « natura humana » et « assumptio naturae humanae » pour : ἀνθρωπῆσις, ἐνανθρωπῆσις, des textes originaux, pour ne parler que des écrits conservés en grec. On reconnaîtra également au cours de la lecture pourquoi nous avons souvent gardé les formes originales : *corporéité, incorporation, inhumana-tion, etc.*, des textes syriaques.

Nous nous permettrons de faire remarquer une dernière particularité de notre étude théologique. Elle consiste dans les rapprochements fréquents que nous avons établis entre la christologie monophysite et la christologie cyrillienne, et entre la terminologie de ces deux doctrines d'une part et celle de la littérature pseudépigraphique apollinariste d'autre part. On voudra bien prendre ces comparaisons de textes et d'idées en tenant compte du but qu'elles poursuivent. Ce sont de simples essais et de premières tentatives pour fixer les origines traditionnelles de la christologie monophysite; nous avons pensé qu'il n'était pas encore temps de les grouper en un tableau d'ensemble et en un chapitre spécial. Toutefois, nous ajouterons qu'une conclusion nous a paru jouir déjà de toute la certitude désirable : *La doctrine monophysite de l'incarnation, même et surtout dans la forme scientifique qui lui fut donnée par Sévère, n'est rien d'autre que la christologie cyrillienne. Sévère en lutte avec les Grammairiens, c'est Cyrille s'expliquant et se défendant après l'union de 433.* Un fait cependant était intervenu, dont il eut fallu tenir compte. Le saint archevêque d'Alexandrie ne le

pouvait, étant antérieur au Concile ; le patriarche d'Antioche et les siens ne le voulurent pas : c'est toute la raison qui mérite aux Sévériens le nom de « monophysites », auquel S. Cyrille échappe.

*
* *

Nous sommes ainsi amené à nous demander la signification précise des termes « monophysisme, monophysites », dans l'histoire des dogmes. La question a été posée par A. HARNACK, et le savant auteur y a répondu en distinguant le monophysisme *réel* (*der Sache nach*) et le monophysisme *nominal* (*nach dem kirchlichen Sprachgebrauch*) (1). Autant la distinction nous semble heureuse et nécessaire, autant l'explication que l'on en donne nous paraît défectueuse, au moins quant au premier membre, le monophysisme *réel*. Harnack dit que, dans le langage ecclésiastique, on réserve le nom de « monophysites » aux partis qui ont rejeté la définition de Chalcédoine. Cette affirmation est très vraie ; l'appellation en question n'a jamais servi à désigner des auteurs, même hérétiques, antérieurs au Concile de 451. Toutefois, il importe de remarquer que le terme « monophysites » appartient au langage ecclésiastique *des Chalcédoniens*. Nos docteurs eux-mêmes s'appelaient « orthodoxes » et, plus tard, les sectes monophysites se désignèrent par des noms spéciaux rappelant les circonstances qui les avaient divisées entre elles et constituées à part, points de doctrine ou questions disciplinaires. Les catholiques les appelaient « monophysites », plus encore parce qu'elles rejetaient les δύο φύσεις affirmées par le Synode, que parce qu'elles se servaient de la formule μία φύσις, etc. ; dans ce dernier cas, en effet, cette dénomination aurait dû être donnée tout d'abord aux apollinaristes. Or, si les monophysites sont parfois appelés apollinaristes, l'échange des noms n'a pas lieu en sens contraire, du moins à notre connaissance. Le langage ecclésiastique *des Chalcédoniens* a donc créé le terme « monophysites » pour marquer le parti de l'opposition à la doctrine diophysite définie à Chalcédoine. Il est logique,

(1) Dg. II³, 334 s.

croyons-nous, de demander à la même christologie, c'est-à-dire à la christologie occidentale et chalcédonienne, la définition du *monophysisme réel*. Elle dépend du sens donné au mot *φύσις*, puisqu'elle vise la doctrine qui nie la dualité des *φύσεις* après l'union. Or, la *φύσις* est, pour les chalcédoniens, et en tant que le terme s'applique à l'humanité du Christ, une réalité incomplète, non quant à l'essence, mais quant à l'existence, et qui ne subsiste que dans et par l'union à l'hypostase du Verbe. Le monophysisme réel sera donc la doctrine qui nie la permanence de deux réalités distinctes après l'incarnation, parce qu'elle admet une confusion, une mixtion, un changement, une transformation des éléments, ou parce qu'elle ne reçoit pas la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre. En appelant « monophysisme réel », c'est-à-dire « apollinarisme », toute conception qui ne voit pas dans le Christ « ein individueller Mensch », Harnack attribue à *φύσις*, dans le premier membre de la distinction, le sens d'être individuel que lui donne la christologie « monophysite »; dans le second membre, au contraire, *φύσις* est emprunté au langage ecclésiastique des chalcédoniens, et il reçoit une signification différente. Pour expliquer d'une manière uniforme les deux parties de cette distinction, il nous semble qu'il faut toujours prendre *φύσις* comme l'entend la christologie chalcédonienne, qui a créé les termes « monophysisme » et « monophysites ». Dès lors, le monophysisme réel, c'est la doctrine qui mélange, confond les éléments, ou qui transforme l'humanité après l'union; ce n'est ni l'apollinarisme, — qui conservait distinctes la divinité et la chair (1); — ni la christologie cyrillienne, évidemment; ni celle des monophysites sévériens, qui rejette le mélange, la confusion et la transformation aussi énergiquement que la séparation. Le monophysisme réel, c'est l'eutychianisme, professé par les hérétiques et les sectes dont la caractéristique est la négation (explicite ou

(1) Malgré la doctrine de la *συνουσία* de la chair avec la divinité, Apollinaire ne confond pas les deux éléments et n'admet pas de transformation substantielle. Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 296 s. et p. 330 s. S'il avait eu notre concept de *φύσις*, le Laodicéen aurait admis « deux natures » après l'union : la nature divine, et la nature corporelle ou charnelle.

équivalente) de la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre, soit dès le principe (chair céleste, concrétisation du Verbe), soit après l'union (transformation, divinisation de la chair). Au sens *réel*, on le voit, Cyrille n'est pas « monophysite » ; nos docteurs de la future église jacobite, on le verra, ne le sont pas davantage. Mais, dans notre histoire des dogmes, *qui parle le langage occidental*, et qui connaît, sous le nom de « monophysites », tous les adversaires de la christologie diophysite du Synode, les Sévériens sont englobés avec leurs ennemis mortels, les eutychianistes et les julianistes, dans la catégorie des *monophysites nominaux* ; leur doctrine entre pour une part dans cet amalgame très disparate que l'on appelle *monophysisme nominal*. Les circonstances de temps préservent S. Cyrille († 444) de ces dénominations et de ces épithètes.

*
* *

Nous avons intitulé notre travail : « *Le monophysisme sévérien* ». Cette expression applique au groupe des cyrilliens authentiques, en lutte contre la définition de Chalcédoine dès le temps même du Synode, une épithète empruntée au nom d'un docteur postérieur du parti. L'importance du rôle joué par Sévère en ce qui concerne la doctrine de la secte justifie notre manière de parler. Il est certain que la même christologie fut professée par Dioscore, Timothée Ælure, Philoxène, etc., et qu'elle dut son développement scientifique et son exposition dogmatique aux soins du patriarche monophysite d'Antioche. Celui-ci subit, plus directement que d'autres monophysites, l'influence des écrits de S. Cyrille ; l'identité des situations lui fournit l'occasion de prendre à la doctrine de l'illustre archevêque des éléments restés en quelque sorte dans l'oubli pendant les premières années de la résistance ; mais l'enseignement est, en substance, le même chez Sévère et chez ses prédécesseurs. Le titre donné à notre étude a encore pour but de marquer nettement que nous excluons du champ proprement dit de nos recherches les sectes eutychianistes et julianistes. Il n'y eut jamais accord entre les eutychianistes et ceux que nous avons

appelés sévériens, et parmi lesquels nous comptons Dioscore, Timothée Ælure, Philoxène, etc. D'autre part, le nom même de *Sévériens* (1) rappelle la controverse entre Sévère et Julien d'Halicarnasse et la scission qui en résulta au sein du parti monophysite. Dans cette lutte, c'est le patriarche qui représente la tradition authentique de la secte. Le *monophysisme sévérien* est donc la christologie reconnue dans le groupe de ceux dont Sévère fut le grand docteur.

Les monophysites sévériens sont également appelés *Jacobites*, et nous avons nous-même parlé parfois de l'*église jacobite*. Cette dénomination vient des attaches de la secte avec celui qui lui donna l'organisation extérieure et sociale, Jacques Baradée; les étymologies fantaisistes autrefois reçues (2) doivent être rejetées. On peut suivre la trace de cette appellation, en remontant le cours de l'histoire, jusqu'au moment où elle fut appliquée aux partisans de Jacques, dans les difficultés suscitées au patriarche Paul d'Antioche, second successeur de Sévère (3). Elle n'a donc pas

(1) Le prêtre Timothée de CP composa, au début du VII^e siècle (BARDENHEWER, *Patrologie*, 2^e éd., p. 507), un écrit *De receptione haereticorum* (PG. t. LXXXVI, 11-68); il y emploie un double critère pour classer les divers groupes de monophysites : la doctrine, et la communion avec certains patriarches ou évêques. Les partisans de Julien sont nettement distingués des Sévériens (*ibid.*, 33 C-D); ceux-ci se subdivisent encore (*ibid.*, 37 B) en fractions hérétiques ou schismatiques, dont l'origine est postérieure aux luttes avec Julien.

(2) Cf. E. NESTLE, art. *Jakobiten* dans PRE³, VIII, p. 567.

(3) Sur ces difficultés, voir KLEYN, *Jacobus Baradaeus*, p. 82 s. — E. NESTLE, *l. c.*, p. 366, a relevé le terme *ἰακωβίται* dans les actes du concile de Nicée, en 787. TER-MINASSIANZ (*Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, p. 168), l'a rencontré dans un texte écrit vers 726/727 par l'historien arménien Chosrowik. L'auteur fait remarquer que la manière dont Chosrowik s'exprime témoigne que le nom de « Jacobites » était d'usage courant au plus tard vers le milieu VII^e siècle. MICHEL LE SYRIEN a inséré dans sa *Chronique* (éd. J.-B. CHABOT, III, 3, 323 s.) un passage emprunté au 3^e livre de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse (ou d'Asie), qui semble attester l'emploi du terme pour une date encore plus reculée, et peut-être du vivant même de Jacques Baradée. Pour l'occasion qui créa cette dénomination, nous préférons le témoignage de Jean d'Éphèse à celui de Chosrowik. La querelle julianiste put bien partager les monophysites en julianistes et

son origine dans une querelle d'ordre doctrinal ; elle est due au schisme causé par l'union de Jacques Baradée avec Pierre d'Alexandrie contre Paul d'Antioche et Théodore d'Alexandrie. A cette occasion, les partisans de Sévère, qui s'étaient jusque là tenus unis à Jacques, se divisèrent en groupes ennemis. Tous les Jacobites sont donc des Sévériens, puisque Julien avait déjà rompu avec Sévère avant l'apostolat de Jacques ; mais tous les Sévériens ne sont pas des Jacobites, si on examine les sectes monophysites à la fin du vi^e siècle. Toutefois, à la fin de la période qui nous occupe, il y a correspondance exacte entre l'église constituée par Jacques Baradée et la secte qui se réclame légitimement de Sévère. Les divisions des monophysites sévériens sont postérieures ; elles sortent du cadre chronologique de notre étude. Celle-ci est nettement déterminée par son titre à l'examen de la fortune externe, de l'activité littéraire, de la foi et de la dogmatique christologique de l'opposition antichalcédonienne dont Sévère est le grand docteur, depuis le temps du Concile même jusqu'au moment où Jacques Baradée l'organise en Eglise autonome et indépendante.

* * *

Nous livrons notre essai à la bienveillante appréciation des lecteurs. Nous appelons de tous nos vœux la publication de sources nouvelles et abondantes, dont les richesses permettent de corriger et d'améliorer notre travail. Si imparfaite que soit notre œuvre, nous osons en faire un témoignage de gratitude envers tous les maîtres vénérés qui nous ont prodigué pendant de longues années leurs savantes leçons et leurs directions expérimentées. Ce sont les connaissances de dogmatique, d'histoire, de critique, d'orientalisme, acquises soit dans les cours théoriques, soit aux exercices pratiques du Séminaire historique, qui nous ont permis d'aborder le sujet que nous avons voulu traiter. Nous remercions sincèrement Monsieur l'abbé J-B.

sévériens, mais non en julianistes et jacobites. Cependant TER-MINAS-
SIANTZ a raison quand il affirme que les jacobites étaient *exclusivement*
des sévériens.

CHABOT et **Monsieur le Dr F. DIEKAMP** des communications qu'ils nous ont faites avec une si gracieuse bienveillance. Nous sommes heureux d'exprimer publiquement notre reconnaissance à **M. le professeur J. FORGET**. Après nous avoir initié à la connaissance des langues arabe et syriaque, ce maître savant et dévoué a bien voulu consacrer encore son temps, ses lumières et ses conseils, à nous diriger dans la préparation de notre dissertation doctorale. Nous lui renouvelons ici l'expression respectueuse de nos plus vifs remerciements.

BIBLIOGRAPHIE.

SOURCES INÉDITES.

Les mss. syriaques du British Museum :

Addit. 12133 : Fragments d'une chaîne antijulianiste.

- » 12136 : Les écrits de Timothée .Elure d'Alexandrie.
 - » 12137 : Le 3^e livre de Sévère *Contra Grammaticum*.
 - » 12138 : Le livre de Sévère contre les *Additions* de Julien.
 - » 14333 : La lettre de Philoxène à Siméon de Teleda.
 - » 14340 : La profession de foi de Jean de Tella.
 - » 14382 : Une profession de foi de Sévère d'Antioche.
 - » 14726 : La lettre de Philoxène à Maron d'Anazarbe.
 - » 17154 : La correspondance échangée entre Sévère et Sergius.
 - » 17200 : La correspondance échangée entre Sévère et Julien.
-

AUTEURS CITÉS.

ABELLOOS, J.-B. *De vita et scriptis Sancti Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Louvain, 1837.

AHRENS, K. et KRÜGER, G. *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899 (— ZACH. — Le double chiffre renvoie aux notes de G. KRÜGER).

ASSEMANI, J. S. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, t. I, 1719, et t. II, 1721.

BARDENHEWER, O. *Patrologie*, 2^e éd., Fribourg e. B., 1901.

BARTH, W. *Kaiser Zeno*, Bâle, 1894.

BATIFFOL, P. *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} sér., 3^e éd., Paris, 1904.

BETHUNE-BAKER, J. F. *Nestorius and his Teaching*, Cambridge, 1908.

BILLOT, L. *De Verbo Incarnato*, 3^e éd., Rome, 1900.

BROOKS, E. W. *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, P. I, Paris, 1907; dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

- curantibus J.-B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX, (= CSCO.), *Scriptores Syri*, ser. 3^a, t. XXV.
- BROOKS, L. W. *The sixth Book of the select Letters of Severus, patriarch of Antioch*, 2 vol., Londres, 1902-1904.
- BUDGE, E. A. W. *The Discourses of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, t. II, Londres, 1894.
- CHABOT, J.-B. *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, t. II, fasc. I, 1901; fasc. II, 1902 (= MICHEL).
- *Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Mayouma (Gaza) à la fin du ve siècle, d'après une récente publication*, Paris, 1895. — Extrait de la *Revue de l'Orient latin*, t. III, n. 3.
- *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Paris, 1908; dans CSCO., *Scriptores Syri*, series 2^a, t. XXXVII (Textus).
- CORNILL, C. H. *Das Glaubensbekenntniss des Jacob Baradaeus in äthiopischer Uebersetzung*, *Zeitschrift der deut. morgendl. Gesellschaft*, (= ZDMG), t. XXX, 1876.
- CRUM, W. E. *Eusebius and Coptic Church Histories*. — *Proceedings of the society of biblical Archeology*, vol. XXIV, 1902.
- *Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria*. — *Ibid.*, vol. XXV, 1903.
- DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 9^e éd., Wurzburg, 1900.
- DE RÉGNON, TH. *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 1^{re} sér., Paris, 1892.
- DIEKAMP, F. *Die origenistischen Streitigkeiten und das 5. öcumenische Konzil*, Münster, 1899.
- *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster, 1907.
- DORNER, J. A. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 vol., 2^e éd., Stuttgart et Berlin, 1845 et 1853.
- DUCHESNE, L. *Histoire ancienne de l'Église*, 2^e éd., t. II, Paris, 1907.
- DUVAL, R. *La littérature syriaque*, 3^e éd., Paris, 1907.
- *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche*. Traduction syriaque inédite de Jacques d'Édesse. I, Homélie LII à LVII. Paris, 1906, dans *Patrologia Orientalis* de R. GRAFFIN et F. NAU, t. IV, fasc. I.
- EHRHARD, A. *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift περί τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodores von Cyrus*. — *Theolog. Quartalschrift*, Tübingue, 1888.
- EUSTRATIUS, J. *Συῆρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιόχειας*, Leipzig, 1894.
- FROTHINGHAM, J. *Stephen Bar Sudaili, the syrian mystic, and the Book of Hierotheos*, Leyde, 1886.
- GELZER, H. *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte*, dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e éd., Munich, 1897.

- GIESELER, J. C. L. *Commentatio, qua Monophysitarum veterum errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, 2 part., Göttingue, 1835 et 1838.
- GUIDI, I. *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell' Addâ (Teleda)*, dans les *Mémoires de la Reale Academia dei Lincei* (1884-1885), Rome, 1886.
- HAASE, F. *Patriarch Dioskur I von Alexandria, nach monophysitischen Quellen*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* herausgegeben von MAX SDRLEK, t. VI, Breslau, 1908.
- HAHN, A. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 5^e éd. par L. HAHN, Breslau, 1897.
- HARNACK, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5^e éd., t. II, Fribourg et Leipzig, 1894.
- HEFELE, C. J. *Histoire des Conciles. Nouvelle traduction française...* par dom H. LECLERCQ, t. II, P. 1 et 2, Paris, 1908 (= HEFELE-LECLERCQ).
- HERGENRÖTHER, J. *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 4^e éd., remaniée par J. P. KIRSCH, t. I, Fribourg e. B., 1902 (= HERGENRÖTHER-KIRSCH).
- HERZOG-HAUCK. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 5^e éd., Leipzig (= PRE³). Cf. KRÜGER, LOOFS, etc.
- JUNGLES, J. P. *Leontius von Byzanz*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, herausgegeben von A. EHRHARD und J. P. KIRSCH, t. VII, fasc. 3, Paderborn, 1908.
- KLEYN, H. G. *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, Leyde, 1882.
— *Jacobus Baradaeüs, de stichter der syrische monophysietische kerk*, Leyde, 1882.
- KRÜGER, G. *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Jena, 1884.
— dans PRE³, art. *Justinian I* (IX, 1901), *Monophysiten* (XIII, 1905), *Severus, Bischof von Antiochien* (XVIII, 1906).
— Voir AHRENS et KRÜGER.
- KUGENER, M. A. *La compilation historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur*, *Revue de l'Orient chrétien* (= ROC.), t. V, 1900.
— *Sévère, patriarche d'Antioche. — Textes syriaques publiés, traduits et annotés*, dans *Patrologia Orientalis*. — P. I : *Vie de Sévère*, par Zacharie le Scholastique (= Vit. Sev. Zach.), *Patr. Orient.*, t. II, fasc. 1, Paris, 1903. — P. II : *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia*, avec divers textes syriaques, grecs et latins (= Vit. Sev. Jean), *ibid.*, t. II, fasc. 3, Paris, 1904.
- KUHN, P. *Die Christologie Leo's I des Grossen, in systematischer Darstellung*, Wurzburg, 1894.
- LABOURT, J. *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, 2^e éd., Paris, 1904.

- LAGARDE, P. (DE). *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858.
- LAND, J. P. N. *Anecdota syriaca*, t. III, Leyde, 1870.
- LOOFS, F. *Leontius von Byzanz, und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, dans *Texte und Untersuchungen* von O. VON GEBHARDT und A. HARNACK, t. III, fasc. 1 et 2, Leipzig, 1887.
- Dans PRE³, art. *Christologie, Kirchenlehre* (IV, 1898), *Eutyches und der eutychianische Streit* (V, 1898).
- MAHÉ, J. *Les anathématismes de S. Cyrille et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*. — *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII, Louvain, 1906.
- MAI, A. *Scriptorum veterum nova collectio, e vaticanis codicibus edita*, 10 vol., Rome, 1825-1858.
- *Classici Auctores, e vaticanis codicibus editi*, 10 vol., Rome, 1828-1858.
- *Spicilegium Romanum*, 10 vol., Rome, 1839-1844.
- MANSI, J. D. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1757 et suiv.; nouvelle éd., Paris et Leipzig (Welter), 1900 et suiv. (= *Concilia*).
- MARTIN, P. *Correspondance de Jacques de Saroug avec les moines du couvent de Mar Bassus*, ZDMG, t. XXX, 1876.
- NAU, F. *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*. — *Journal asiatique*, X^e série, t. I, 1903.
- Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites? — *Revue de l'Orient chrétien*, t. X, 1903.
- NESTLE, E. Dans PRE³, art. *Jakobiten* (t. VIII, 1900).
- NÜLDEKE, TH. *Kurzgefasste syrische Grammatik*, 2^e éd., Leipzig, 1898.
- PATROLOGIE GRECQUE (MIGNE, == PG.), surtout les tt. LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXXVI (P. I et II), LXXXIX.
- PATROLOGIA ORIENTALIS, éd. R. GRAFFIN et F. NAU. Voir DUVAL, KUGENER.
- PERRY, S. G. F. *The second Synod of Ephesus*, Dartford, 1881.
- PEISKER, M. *Severus von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus*, Halle a. S., 1903.
- RAABE, R. *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1893.
- REHRMANN, A. *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt*, Hildesheim, 1902.
- ROSE, G. A. *Kaiser Anastasius I. 2. Die byzantinische Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I*, Wohlau, 1888.
- SCHLOSSMANN, S. *Persona und ΠΡΟΣΩΠΟΝ im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel et Leipzig, 1900.
- SCHWANE, J. *Dogmengeschichte*, 4 vol., Münster, 1862-1890.
- SEEBERG, R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2^e éd., t. I, Leipzig, 1908.
- TER-MEKERTTSCHIAN, K. et TER-MINASSIAN, E. *Timotheus Aelurus*, des

- Patriarchen von Alexandrien, Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text...*, Leipzig, 1908.
- TER-MINASSIANTZ, E. *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, Leipzig, 1904.
- VASCHALDE, A. *Three Letters of Philoxenus, bishop of Mabbogh, Rome*, 1902.
- *Philoxeni Mabbugensis Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, CSCO, *Scriptores Syri*, ser. 2^a, t. XXVII, Paris-Rome, 1907.
- VOISIN, G. *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain, 1901.
- WRIGHT, W. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 vol., Londres, 1870-1872.
-

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
INTRODUCTION	VII
BIBLIOGRAPHIE : Sources inédites. — Table des auteurs cités	XXVIII
TABLE DES MATIÈRES	XXXIII

PREMIÈRE PARTIE.

Étude historique 1-82

*Les agitations monophysites jusqu'à la constitution définitive
d'une Église séparée.*

CH. I. — La préparation du schisme	1-15
CH. II. — Le progrès des tendances schismatiques à la suite du concile de Chalcédoine	15-78
§ 1. Le règne de Marcien (450-457)	16
§ 2. Le règne de Léon I (457-474)	21
§ 3. Le règne de Zénon (474-491).	25
§ 4. Le règne d'Anastase (491-518)	30
§ 5. Le règne de Justin I (518-527)	66
§ 6. Les premières années du règne de Justinien I (527-540)	75
CH. III. — La consommation du schisme	78-82

DEUXIÈME PARTIE.

Étude littéraire 83-173

CH. I. — Les écrits de Dioscore I d'Alexandrie	84-93
CH. II. — Les écrits de Timothée d'Alexandrie	93-111
CH. III. — Quelques écrits de Philoxène de Mabboug	111-118
CH. IV. — Les principaux écrits polémiques de Sévère d'An- tioche	118-173

	Pages.
Art. 1. Les écrits polémiques contre le diophysisme chalcedonien.	119
§ 1. Les écrits de Sévère à Nephalius	119
§ 2. L'écrit contre les diophysites de CP. : première phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère.	125
§ 3. Attaque et Apologie du Philalèthe : deuxième phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère.	128
§ 4. La lettre de Philoxène à Maron, le lecteur (<i>ἀναγ- νώστης</i>) d'Anazarbe	137
§ 5. L'Apologie pour le synode de Chalcedoine et le <i>Contra Grammaticum</i> : troisième phase des polém- miques antichalcédoniennes de Sévère.	147
Art. 2. La polémique de Sévère avec Sergius, le Gram- mairien eutychianiste	163
Art. 3. Quelques mots sur la polémique de Sévère contre Julien d'Halicarnasse	173

TROISIÈME PARTIE.

Étude théologique 176-326

PREMIÈRE SECTION. — La christologie scripturaire et patristique des monophysites.		177-233
CH. I. — Le point de départ de la christologie monophysite		178
CH. II. — Les causes de l'incarnation dans la christologie mo- nophysite		183
CH. III. — Le processus de l'incarnation dans la christologie monophysite		189
CH. IV. — Le terme de l'incarnation dans la christologie mo- nophysite		199
§ 1. Le Verbe incarné est Dieu parfait et homme par- fait, consubstantiel au Père et à nous		200
§ 2. Le Verbe est resté parfaitement immuable dans l'incarnation.		203
§ 3. Il n'y a ni mélange, ni confusion, ni transfor- mation de la divinité et de l'humanité dans l'in- carnation.		212
DEUXIÈME SECTION. — Le développement scientifique de la christologie monophysite.		233-326
Remarques préliminaires		233
CH. I. — La terminologie scientifique de la christologie mo- nophysite		239

	Pages.
Art. 1. La valeur des termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον...	242
§ 1. La valeur relative des termes : nature, hypostase, personne, dans l'exposition dogmatique de la christologie monophysite	242
§ 2. La valeur absolue des termes : nature, hypostase, personne, dans l'exposition dogmatique de la christologie monophysite	253
§ 3. La valeur de quelques autres termes employés par la christologie monophysite.	281
Art. 2. La valeur des termes ἔνωσις, ἔνωσις φυσική, ἔνωσις κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, etc.	283
§ 1. La valeur du terme ἔνωσις dans la christologie monophysite	284
§ 2. La valeur des expressions ἔνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν dans la christologie monophysite	287
§ 3. La valeur des expressions σύνθεσις, ἔνωσις κατὰ σύνθεσιν, dans la christologie monophysite	292
CH. II. — Les formules dogmatiques dans la christologie monophysite	298
Art. 1. La formule monophysite proprement dite : μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη	300
Art. 2. Le sort des formules diophysites dans la christologie monophysite.	333
§ 1. La formule du type δύο (φύσεις), condamnée par les monophysites.	334
§ 2. La formule du type δύο (φύσεις), amendée et acceptée par les monophysites	343
§ 3. La formule du type ἐκ δύο (φύσεων), acceptée par les monophysites.	370
CH. III. — Le concept de propriété (ἴδιον) dans la dogmatique monophysite	413
Art. 1. L'opposition monophysite à la conservation des propriétés des natures après l'union	415
Art. 2. La conservation de la propriété en qualité naturelle, ou la distinction spécifique de la divinité et de l'humanité après l'union	433
Art. 3. La destruction de la propriété dans l'activité, ou la doctrine de l'unique activité et de l'unique volonté après l'union	443
SCHOLION. — L'exégèse monophysite des textes christologiques. — La communication des idiomes et quelques-unes de ses applications. — Le Trisagion	481
CH. IV. — Le monophysisme véritable dans la secte eutychianiste.	489
CH. V. — Conclusion. — Les causes de la résistance monophysite à la définition chalcédonienne	501

APPENDICES.

A.

Les mss. Addit. 12157 et Addit. 17154 du British Museum.

	Pages.
I. — Addit. 12157 : 3 ^e livre de l'écrit de Sévère <i>Contra Grammaticum</i>	327
II. — Addit. 17154 : La correspondance échangée entre Sévère et Sergius le Grammairien	338

B.

Textes.

I. — Brit. Mus. Addit. 14533 (PHILOXÈNE : <i>Lettre à Siméon de Teleida</i>)	1
II. — Brit. Mus. Addit. 12156 (TIMOTHÉE <i>ÆLURE</i> : <i>Contre ceux qui disent deux natures</i>)	4
(TIMOTHÉE <i>ÆLURE</i> : <i>Réfutation de la définition de Chalcédoine</i>).	8
III. — Brit. Mus. Addit. 12187 (SÉVÈRE : 3 ^e livre <i>Contra Grammaticum</i>). — <i>Du 9^e chapitre</i>	9
<i>Du 14^e chapitre</i>	13

ERRATA.

P. 22, l. 27 :	le Syode	lisez : le Synode
P. 33, l. 7 :	acoemètes	» acémètes
P. 57, n. 4 :	la Synode	» le synode
P. 82, not. :	katolieke	» katholieke
P. 166, n. 3 :	KUGENER	» R. DUVAL
P. 208, l. 6, et n. 1 : τρωπῆς		» τροπῆς
P. 334, l. 5 :	proposés	» proposé
P. 385, l. 22 :	des, éléments	» des éléments,
P. 444, not. :	nécessaire,	» , nécessaire
P. 49, (Textes) :	ⲭⲓⲥ	» ⲭⲓⲥ

PREMIÈRE PARTIE.

ÉTUDE HISTORIQUE

Les agitations monophysites jusqu'à la constitution
définitive d'une église séparée.

CHAPITRE I.

LA PRÉPARATION DU SCHISME.

L'esprit humain est prompt à se porter aux extrêmes, et il est rare qu'un excès n'en amène pas un autre. Ce phénomène se constate à chaque pas dans l'histoire des controverses dogmatiques; après avoir triomphé des soldats de l'erreur, la vérité doit souvent se retourner vers les champions qui lui ont assuré la victoire, et corriger chez eux les exagérations qui résultent presque fatalement de l'ardeur même de la lutte. Nous en trouvons une nouvelle preuve dans le développement des tendances monophysites que nous allons exposer. La conclusion et l'acceptation progressive, quoique laborieuse, de la paix avec les Orientaux (433) marquent la chute du nestorianisme dans l'empire romain. Dès lors, le danger change de nature. Il ne s'agit plus, pour la foi orthodoxe, de se prémunir contre l'hérésie condamnée, mais de s'arrêter à temps dans la voie de la réaction: La christologie alexandrine, dont les partisans ont si bien servi l'Eglise dans le combat contre les théologiens d'Antioche, a elle-même besoin de se voir fixer de justes et prudentes limites. Le péril latent se révèle tout à coup, d'autant plus menaçant que la bonne foi et le zèle, sous lesquels il se dissimulait, trompent encore bien des yeux.

Nestorius avait seul été frappé par la sentence du concile d'Ephèse (431); ceux qui restaient en secret les partisans de ses doctrines se décidèrent enfin à le laisser dans l'ombre. Ils se mirent avec ardeur à traduire et à propager les écrits de Théodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. Cette tactique rusée, suivie surtout par Ibas d'Edesse et par ses collègues de l'école des Perses, ne servit qu'à exciter la résistance des adversaires du nestorianisme. Proclus de Constantinople mit en garde les évêques d'Arménie contre la diffusion des écrits de Théodore; sa célèbre lettre fut souscrite par Cyrille d'Alexandrie, Jean d'Antioche et tous leurs suffragants. Pour conjurer le même péril, S. Cyrille composa un ouvrage contre les précurseurs de Nestorius et commenta le symbole de Nicée; il eut encore recours à l'appui de Jean d'Antioche et de l'empereur. Cependant Proclus et Cyrille s'entendirent pour terminer une polémique qui menaçait de devenir imprudente, à cause des dispositions inquiétantes de beaucoup d'adversaires de Théodore. On convint de ne plus demander aux Orientaux que la reconnaissance de la condamnation de Nestorius (1).

Dans son propre parti, l'archevêque d'Alexandrie rencontrait de violentes oppositions. On l'accusait d'avoir trahi la cause de l'orthodoxie en acceptant la communion des Antiochiens sans exiger d'eux l'anathème contre toute doctrine diophysite. Parmi ces mécontents, d'aucuns, sans doute, comme Isidore de Péluse, se méprenaient sur la conduite de Cyrille en cette affaire; mais chez d'autres, les idées monophysites se manifestaient clairement (2). On le reconnaît aux explications que le vainqueur de Nestorius dut fournir dans les lettres à Acace de Mélite, au prêtre Eulogius, à Succensus de Diocésarée, etc. Les moines arméniens dépassaient la mesure dans leurs attaques contre Théodore de Mopsueste, et même dans les couvents d'Egypte,

(1) Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, P. I, Paris, 1908, p. 419 s.

(2) *Ibid.*, p. 404 s.; A. REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrillus v. A.* Miltelstadt, 1902, p. 131 s.

on croyait qu'en souscrivant le symbole d'union, Cyrille était tombé dans le nestorianisme (1). Quand, en 444, la mort ravit le saint archevêque, il ne se trouva plus aucun personnage, dont l'autorité s'imposât aux Alexandrins, pour défendre, en l'expliquant sainement, la formule de la paix avec les Orientaux, et se porter garant de l'orthodoxie réelle de ces derniers. La faction avancée leva audacieusement la tête et engagea une lutte toujours plus vive contre quiconque avait, de près ou de loin, en réalité ou en apparence, des accointances avec les personnages suspects de nestorianisme. L'ancien protecteur de Nestorius, Irénée, métropolitain de Tyr en Phénicie, fut déposé en 448. Théodoret de Cyr se vit en butte à des mesures sévères provoquées par les cyrilliens acharnés; un décret impérial lui défendit de sortir encore de son diocèse. Dioscore d'Alexandrie, qui n'avait déjà que trop de prétentions à la suprématie, pouvait se flatter d'être reconnu comme le chef de l'opposition aux Antiochiens. Les faveurs du ministre Chrysaphius lui assuraient un grand crédit auprès de Théodose II, de plus en plus prévenu contre les derniers nestoriens. Tandis que des clercs d'Edesse accusaient Ibas au tribunal de Domnus d'Antioche, d'autres portaient leurs plaintes jusqu'à Alexandrie et s'en prenaient à Domnus lui-même et à Théodoret. On chercherait en vain à quel titre Dioscore intervenait dans toutes ces affaires; il avait conscience de l'étendue de son autorité, qui allait bientôt s'afficher comme prépondérante dans la cause de l'archimandrite Eutychès (2).

* * *

En 446 Flavien avait remplacé S. Proclus sur le siège de Constantinople. Il appartenait à ce groupe des Antiochiens modérés qui employaient déjà les formules christologiques qui devaient être consacrées au concile de Chalcédoine (3). Mais,

(1) HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 504.

(2) Nous étudierons dans la suite le monophysisme de Dioscore. On s'accorde à lui reconnaître une ambition démesurée, et les faits semblent bien autoriser ce jugement. Sur son caractère et sa conduite, cf. HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 505 s. not.; HARNACK, *Dg.* II^e, p. 348 s.

(3) LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 49 s.

dès son élection, il avait perdu les bonnes grâces de l'empereur, que la faveur de Chrysaphius avait assurées à Eutychès (1). Ce dernier était un vieux moine de nulle culture théologique, mais qui avait déployé une singulière ardeur à procurer la condamnation de Nestorius (2). Il n'avait pas pu éviter de tomber dans des opinions singulières, et, dès le commencement de 448, Domnus d'Antioche s'était cru obligé de le dénoncer à l'empereur, pour ses attaques outrées contre Diodore et Théodore, et pour ses tendances apollinaristes. Cette démarche n'eut d'ailleurs, à ce qu'il semble, aucun résultat (3). A la fin de cette même année, Flaviens réunit les évêques présents à Constantinople en *συνόδος ἐνδοχμοῦσα*, pour régler un différend survenu entre le métropolitain de Sardes et deux de ses suffragants (4). Eusèbe de Dorylée présenta, à la première séance de cette assemblée, un mémoire rédigé contre Eutychès, et supplia les évêques de ne point négliger le péril nouveau qui menaçait la foi. Dans les réunions qui suivirent (5), les membres du synode invitèrent l'archimandrite à comparaître et à se justifier en leur présence des accusations formulées contre lui. Longtemps il s'y refusa, et quand il vint, le synode reconnut dans sa doctrine les erreurs valentiniennes et apollinaristes, le déposa et l'excommunia. Par son obstination irréductible, son ignorance évidente et ses contradictions perpétuelles, Eutychès avait lui-même amené ses juges à prononcer une telle sentence (6). Loin de s'y

(1) Cf. LOOPS, art. *Eutyches und der eutychianische Streit*, dans *PREL.*, V, p. 655 s.; HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 512 s.; HARNACK, *l. c.*, p. 353 s.

(2) Eutychès ne fut pourtant pas au concile d'Ephèse en 451. Cf. KRÜGER, p. 297, *not.* ad *24, 12.

(3) La lettre de Domnus dans FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium capp.* PL., t. LXVII, 725, 849.

(4) ZACH., p. *22, appelle cette assemblée « le synode des 31 évêques et des 22 archimandrites ».

(5) Le détail de ces sessions dans HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 510 s.

(6) Nous reviendrons plus loin sur la doctrine christologique soutenue par Eutychès. Cf. 5^e part., ch. IV. HARNACK, *Dg.* II³, p. 353, rappelle qu'Eutychès a attribué sa condamnation à une inimitié personnelle d'Eusèbe et de Flaviens contre lui. Cependant Eusèbe avait été ami de

soumettre, il en appela au pape S. Léon, écrivit à S. Pierre Chrysologue de Ravenne, peut-être aussi à Dioscore d'Alexandrie et à d'autres évêques, pour protester contre la condamnation dont le synode l'avait frappé (1). L'empereur écrivit en sa faveur à Rome, tandis que Flavien transmettait les actes de son synode au Pape et aux évêques de l'Orient (2). Eutychès, changeant les rôles, s'était fait l'accusateur de l'archevêque, et Théodose, écoutant la calomnie, alla jusqu'à réclamer de Flavien une profession de foi; celui-ci la donna avec une orthodoxie parfaite; il affirma la doctrine des deux natures, interpréta en ce sens la formule cyrillienne, tout en anathématisant la dualité des hypostases ou personnes entendue comme l'affirmation nestorienne de deux fils (3).

L'archimandrite condamné poursuivait ses menées et fortifiait ses positions. Il obtint la révision des Actes du synode de 448; puis, l'empereur convoqua un concile œcuménique, qui devait se réunir à Ephèse sous la présidence de Dioscore d'Alexandrie. Tous les métropolitains furent invités à s'y rendre en personne. Le Pape, qui avait reçu tardivement les lettres de convocation, et qui était d'ailleurs retenu par d'autres difficultés, se fit repré-

l'archimandrite; il déclara s'être convaincu de l'hétérodoxie du moins en conférant avec lui en présence de témoins. Flavien fit tout d'abord difficulté à recevoir l'accusation; les dispositions du ministre et de l'empereur lui conseillaient la prudence. Harnack déclare qu'on chercherait en vain un motif religieux à la conduite de l'archevêque de CP. contre Eutychès, car ses formules christologiques se rapprochaient de celles de S. Cyrille. Cet auteur reconnaît pourtant (*l. c.*, not. 1) que Flavien incline à l'interprétation *antiochienne* du symbole de 433. Dans sa lettre à S. Léon, il parle tout à la fois de deux natures après l'union, et de l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée. C'est la caractéristique des théologiens de la voie moyenne, qui ne manquèrent jamais en Orient. L'emploi simultané des deux formules n'autorise point à considérer (DORNER, *Entwicklungsgeschichte...*, II, p. 103) les adversaires d'Eutychès comme d'hypocrites amis de Théodoret, qui dissimulaient leur doctrine propre sous des formules cyrilliennes. Cf. LOOFS, *L. v. B.*, p. 80.

(1) LOOFS, *art. cit.*, p. 641; HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 530 s.

(2) MANSI, *Concilia*, V, 1330; VI, 836.

(3) HAHN, *Bibliothek*, § 223.

senter par trois légats munis d'instructions et de lettres (1). La plus célèbre d'entre elles, est la fameuse *Epistola dogmatica*, si souvent rappelée au cours des luttes monophysites sous le nom de *Tome* de Léon; elle était adressée à Flavien, et contenait, avec la définition exacte du dogme catholique, la condamnation expresse d'Eutychès (2).

Nous n'avons point l'intention de retracer ici l'histoire du second synode d'Ephèse (449); on a suffisamment utilisé les renseignements fournis par la publication de ses Actes contenus dans les manuscrits syriaques, pour rendre inutile une nouvelle exposition de la tenue et des agissements de cette assemblée (3). La cour de CP n'avait que trop clairement signifié ses désirs et ses volontés; Théodoret ne pouvait venir que sur appel exprès du synode, mais l'archimandrite Bar-Çauma, le fougueux antinestorien, était invité. Eusèbe de Dorylée et Flavien de Constantinople devaient comparaître comme accusés devant le concile présidé par Dioscore. Les premiers travaux furent consacrés à l'examen de la cause d'Eutychès, de son accusateur Eusèbe, et de son juge Flavien. Ils aboutirent à la réhabilitation de l'archi-

(1) S. Léon trouvait ce concile pour le moins inutile. Il n'y a point lieu de s'en étonner (HARNACK, *l. c.*, p. 336), car il se laissait guider par Flavien qui, dans sa seconde lettre, manifestait ses appréhensions à l'égard des résultats probables de la réunion.

(2) Le Pape avait déjà condamné l'hérésiarque, dès que les informations nécessaires lui étaient parvenues à son sujet. Nous ne saurions approuver la manière dont HARNACK (Dg. II³, p. 333 s.) apprécie l'attitude de S. Léon en cette affaire. Cet auteur a cité le texte : « *Diu apud nos incertum fuit, quid in ipso (Eutych.) catholicis displiceret* » (Ep. 341), pour en conclure que le Pape a dû se ressaisir avant de voir en Eutychès un « fils du diable, niant la vérité du corps du Christ ». La suite du texte montre que l'attente des renseignements fut l'unique cause de ce retard : « *Et cum fratris nostri Flaviani nullas litteras sumeremus, ipse autem in scriptis suis nestorianam haeresim repullulare quereretur, non plene potuimus discere unde procederet vel quo tenderet tam dolosa causatio. Sed postquam gestorum ad nos episcopatum documenta perlata sunt, omnia illa quas fallacium quacrelarum velamine tegebantur, quam essent detestanda patuerunt* ». Cf. P. KUHN, *Die Christologie Leo's I...*, p. 29 s.

(3) Cf. LOOF, *art. cit.*, p. 642 s.; HEFLE-LECLERQ, *l. c.*, p. 333 s., avec une bibliographie très soignée de la question.

mandrite et à la condamnation des deux évêques (1). Dans la suite, on fit le procès de différents personnages qui avaient eu des attaches trop marquées avec le parti antiochien. Ibas d'Edesse, Daniel de Haran, Irénée de Tyr, Acilinus de Biblos, Sophronius de Tela, Théodoret de Cyr, et même Domnus d'Antioche furent condamnés et déposés par le synode, terrorisé et dompté par son implacable président (2).

Ces décisions répondaient exactement aux souhaits et aux espérances de la cour. L'empereur confirma tout ce qui s'était fait au synode, malgré les protestations et les efforts du Pape, à qui Théodoret en avait appelé de la sentence d'Ephèse (3). Dioscore était soutenu par les évêques de Palestine, d'Egypte et de Thrace; ceux de la Syrie, de l'Asie et du Pont se séparèrent de lui. Dans un synode romain réuni tout aussitôt, S. Léon annula les mesures prises à Ephèse et prononça l'excommunication contre Dioscore et Eutychès. Le Pape pria Valentinien III et Pulchérie de s'employer à obtenir de Théodose II que les affaires fussent remises dans l'état où elles se trouvaient avant le synode, pour être de nouveau soumises à l'examen et au jugement d'un concile vraiment œcuménique. Ce fut peine perdue. L'empereur prétendit que tout s'était passé d'une façon irréprochable. Sa mort accidentelle (28 juillet 450) et l'avènement de

(1) Ce fut évidemment Dioscore qui fit absoudre Eutychès. Cet acte lui fut toujours reproché par les catholiques lorsque les monophysites eux-mêmes se furent convaincus de l'hétérodoxie réelle du vieux moine et qu'ils rejetèrent catégoriquement ses erreurs. Nous dirons plus loin la manière dont ils voulurent justifier la conduite de leur patriarche.

(2) Les Actes syriaques (cf. PERRY, *The second Synod of Ephesus*) ne renferment que ce qui se rapporte à cette seconde période de l'activité du concile. La première était, sans doute, trop peu glorieuse aux yeux de beaucoup de monophysites postérieurs, pour leur « bienheureux Père Dioscore, confesseur de la foi ». Cependant, un écrit de Timothée Ælure contre la définition de Chalcédoine (*Brit. Mus. Add. 12156*, cf. *infra*, 2^e part. ch. II) a conservé des passages de ces Actes qui correspondent aux fragments grecs repris dans les Actes du concile de Chalcédoine (MANSI, *Concilia*. VI, p. 605 s.). Cf. PERRY, *l. c.*, p. 401 s.

(3) HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 623 s.

Pulchérie et de Marcien, devaient amener un changement aussi rapide que complet (1).

* * *

Au lendemain du second synode d'Ephèse, la situation religieuse se caractérise par le triomphe de Dioscore (2). C'est le résultat du concours de causes multiples. La politique constante des archevêques d'Alexandrie avait tendu à s'assurer l'autonomie, en même temps que la domination sur les églises orientales. L'union avec Rome au temps des luttes antinestoriennes, l'aveugle et puissant appui rencontré chez les moines, avaient procuré aux prélats alexandrins une prépondérance qui put paraître indiscutée après la victoire remportée à Ephèse en 449. La christologie alexandrine était officiellement reconnue par le synode; ses adversaires avaient été condamnés et privés de leurs sièges; Dioscore avait osé passer sous silence l'Épître dogmatique du patriarche d'Occident, et la faveur d'un Théodose II semblait assurer à l'œuvre accomplie les garanties de la stabilité et de la durée.

Quelque importance que l'on accorde aux facteurs politiques et aux ambitions personnelles dans la production des événements de cette période (3), il ne faut pas l'exagérer au point de

(1) LOOFS, *art. cit.*, p. 644, voit dans la disgrâce de Chrysaphius et la rentrée en faveur de Pulchérie, un signe de changement dans les dispositions de Théodose II à la fin de sa vie. L'empereur redoutait peut-être la puissance excessive de Dioscore. En tout cas, sa mort facilita et accéléra beaucoup la réaction.

(2) Cf. KRÜGER, *Monoph. Streitigk.*, p. 33 s.; HARNACK, *Dg. II*², 302 s.; F. HAASE, *Patriarch Dioskur I*, p. 191 s.

(3) Cf. KRÜGER, *l. c.* — HARNACK, *l. c.*, p. 345 s., semble avoir exagéré cette importance, en faisant de ces motifs les forces à peu près exclusives qui agissent pendant toute cette époque. Pour le savant auteur, la lutte présente s'explique par la rivalité entre les sièges de Rome et d'Alexandrie. On peut voir combien ce point de vue est dominant dans son exposé, par le passage (p. 380) : « Aus diesen einleitenden Erwägungen geht hervor dass die Geschichte des Dogmas, nicht erst nach dem Concil von Chalcedon, sondern schon vor ihm, fast ausschliesslich unter politische Gesichtspunkte zu stellen ist. Die Kräfte, welche seit 444 die grossen Entscheidungen und Actionen bestimmt haben, sind durch-

perdre de vue que la lutte avait pour objet les questions religieuses. L'opposition au nestorianisme n'avait fait que grandir dans certains groupes, et surtout parmi les moines d'Égypte et de Palestine. Chez ces derniers, le christianisme avait pris un caractère beaucoup plus pratique qu'éclairé; le concept du Christ tendait à laisser dans l'ombre le côté humain du Sauveur; au lieu qu'une science théologique développée vint corriger l'exagération de ces doctrines, la christologie alexandrine, comme elle était comprise, ne servait qu'à les encourager. Les moines, on le sait, faisaient l'opinion du peuple; ils accommodaient facilement leurs méditations un peu rêveuses avec les développements dogmatiques des écrits, vrais ou supposés, d'Athanase et de Cyrille. Ainsi naquit une croyance pratique à l'infaillibilité doctrinale des primats égyptiens (1). Dès lors, ceux-ci étaient les maîtres absolus de leurs fidèles; leur ambition pouvait conduire le peuple aux pires excès.

L'Égypte et la Palestine n'étaient pourtant point l'Eglise entière; elles ne formaient pas même toute l'Eglise orientale. Si l'énergique intervention de Dioscore en avait imposé aux membres du second synode d'Ephèse (2), plusieurs d'entre eux étaient si peu convaincus qu'ils allaient bientôt se rétracter (3). D'autre part, comme nous l'avons dit, les évêques de la Syrie, de l'Asie et du Pont, pour ne point parler des Occidentaux, se séparèrent de l'archevêque alexandrin. Peut-on donc parler d'une pacification générale qui aurait été, dans l'Eglise d'Orient,

weg politische gewesen; es waren immer nur Einzelne, die an den Glauben wirklich gedacht haben, wenn sie vom Glauben sprachen; sie haben Krisen hervorgerufen, aber sie haben den Gang der Dinge nicht mehr bestimmt... etc. »

(1) Cf. F. HAASE, *l. c.*, p. 193 s.

(2) HARNACK a lui-même écrit (*l. c.*, p. 361) au sujet de cette assemblée : « Was ihr den eigenthümlichen Charakter verleiht, war, dass ein kräftiger und entschlossener Wille sie regierte, der Dioskur's ».

(3) Et si les rétractations de ces évêques à Chalcedoine ne signifient rien quant à leurs convictions intimes, nous demanderons de quel droit on attacherait de l'importance, au point de vue doctrinal, aux adhésions données à Ephèse par des prélats qui, en 448, avaient siégé avec Flavien à Constantinople.

le résultat des décisions de 449 (1)? Le calme tout extérieur qui y régnait n'était maintenu que par l'appui que l'autorité impériale accordait à Dioscore, et par la fin de non-recevoir qu'elle opposait aux plaintes des condamnés. On verra bien au concile de Chalcedoine que le parti de l'archevêque d'Alexandrie comptait aussi des mécontents (2). Pour ériger, comme on le fait, en axiome indiscutable la prétention de l'orthodoxie alexandrine à traduire seule la foi christologique de l'église orientale (3), il faudrait montrer que l'Orient chrétien, rallié à S. Cyrille par la paix de 433, fut unanime à faire bloc avec Dioscore dans la lutte menée au point de vue purement doctrinal. Il faudrait de plus, à notre avis, prouver qu'il existe une différence réelle et nécessaire entre les deux christologies, l'alexandrine et l'antiochienne, que l'on voudrait séparer jusque dans le dogme qui leur sert de base. Il est prudent de ne point outrer la conclusion doctrinale de ces luttes, après avoir voulu les ramener à des rivalités politiques et personnelles.

* * *

On ne fut pas longtemps à s'apercevoir que la situation était grandement modifiée, quand Pulchérie eut succédé à son frère défunt et qu'avec sa main elle eut donné le trône à Marcien (4). Dioscore s'en rendit immédiatement compte, s'il est vrai qu'il chercha à empêcher la reconnaissance du nouvel empereur en

(1) HARNACK, *l. c.*, p. 368. « Das ist eine Thatsache von höchster Bedeutung — das Concil von 449 hatte die Kirche des Orients wirklich pacifizirt. Unzufriedene fehlten natürlich nicht; aber sie waren in der Minderheit ».

(2) Cf. HAASE, *l. c.*, p. 196.

(3) HARNACK, *l. c.*, p. 363, appelle le second synode d'Ephèse : « die Synode, die mehr als irgend eine andere das Interesse und die Tradition der damaligen Frömmigkeit zum Ausdruck gebraucht hat ». Nous reviendrons plus loin sur la connexion que cet auteur place entre la sotériologie grecque et la christologie monophysite. Notons seulement que certains historiens du dogme, après avoir partagé cette opinion de Harnack, ont cru devoir l'abandonner et même la combattre. Cf. LOOPS, *PRE³*, V, p. 636.

(4) Cf. HEFELÉ-LECLERCQ, *l. c.*, p. 630 s.; HARNACK, *l. c.*, p. 364 s.

Egypte (1). Dès les débuts de son règne, Marcien manifesta à S. Léon l'intention de convoquer un concile, et Pulchérie put annoncer au Pape une série de nouvelles du meilleur augure pour la cause de l'orthodoxie. Anatole de Constantinople (2) avait reçu l'Épître dogmatique et envoyait une profession de foi irréprochable; les restes de Flavien avaient été ramenés dans la ville, et l'empereur avait rendu à leurs églises les pasteurs exilés après le brigandage d'Ephèse. Ces heureuses circonstances et la crainte de renouveler les disputes et les ruptures engageaient le Pape à renoncer au concile qu'il avait lui-même réclamé : l'unité de la foi se rétablissait par les adhésions épiscopales à l'Épître dogmatique (3); la réintégration des exilés ou le jugement des prévaricateurs pouvait se régler par les soins des légats romains à Constantinople (4). Mais Marcien n'abandonna pas le moyen qu'il estimait le meilleur pour assurer la paix religieuse, si nécessaire à la prospérité de l'Etat. Un édit, daté du 17 mai 451 et adressé aux métropolitains, convoqua le concile qui devait s'ouvrir à Nicée, en Bithynie, le premier septembre de cette même année, et qui se tint à Chalcédoine, pour permettre à l'empereur de s'y rendre en personne.

Pas plus que pour le second synode d'Ephèse, nous n'avons l'intention de faire l'exposé de ce qui se passa au concile de Chalcédoine; l'histoire en est assez connue (5). En se rendant à

(1) Le fait est admis par HEFELE, *l. c.*, et par HARNACK, *l. c.*, p. 368; il est révoqué en doute par HAASE, *l. c.*, p. 196, n. 2, parce qu'il aurait suffi à faire déposer l'archevêque pour crime de haute trahison, tandis que cette accusation n'est point formulée dans son jugement.

(2) Successeur de Flavien; il comptait Dioscore parmi ses consécrateurs, et S. Léon avait refusé de le reconnaître avant qu'il eût donné des garanties d'orthodoxie.

(3) Le Tome fut reçu par les évêques réunis en *σύνδος ἐνδημοῦσα* auprès d'Anatole, au commencement du nouveau règne.

(4) Sur ce changement dans l'attitude du Pape à l'égard du concile projeté et demandé par lui sous Théodose II, voir HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, p. 642 s., et HAASE, *l. c.*, p. 202.

(5) Cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, 2^e éd., t. II, p. 410 s.; HARNACK, *l. c.*, p. 364 s. Plus d'un point de l'histoire du concile sera examiné dans notre chapitre final.

l'assemblée, Dioscore dut constater combien la perte de la faveur impériale avait entamé son crédit auprès de ses suffragants eux-mêmes; l'archevêque d'Alexandrie partit presque seul; le groupe de ses adhérents resta très peu nombreux (1), et le concile reçut des clercs d'Egypte un acte d'accusation en règle contre celui qui, la veille, courbait tout sous sa puissance et son autorité. La conférence que Dioscore eut avec Marcien immédiatement après son arrivée, dissipa tous les espoirs encore caressés (2); on reconnut l'impossibilité d'amener jamais l'archevêque à recevoir l'Épître dogmatique, et lui-même put prévoir clairement quelle devait être l'issue de son procès.

Dans sa troisième session, le concile prononça la déposition de Dioscore, qui fut exilé à Gangres, en Paphlagonie (3). Après bien des difficultés, dont la cause principale était la crainte de tomber dans le nestorianisme et d'innover dans la foi (4), les évêques souscrivirent à l'Épître dogmatique et acceptèrent la formule christologique occidentale : le Christ doit être reconnu un en deux natures après l'union (5), sans confusion, sans chan-

(1) D'après l'histoire de Dioscore, écrite par son disciple Théopiste (Cf. HAASE, *l. c.*, p. 202 s.). Sur la valeur de cette source, voir notre 2^e partie, ch. I.

(2) HAASE, *l. c.*, p. 203 s., s'est employé à démontrer la possibilité, la vraisemblance et la réalité de ce colloque religieux dont Amélineau avait cru devoir faire hommage à l'imagination du biographe monophysite. Malgré le silence des autres documents, les arguments de F. HAASE nous paraissent donner à l'existence de cette conférence au moins la valeur d'une hypothèse très probable. Du même coup, la preuve qu'on tirait de ce récit contre l'autorité historique de la biographie et contre la personnalité de l'auteur nommé (le diacre Théopiste) doit être considérée comme nulle.

(3) Timothée Elure, dans l'ouvrage contre les Diophysites conservé dans le ms. Addit. 12156 du Brit. Mus., dit (f. 12, v A) qu'après avoir déposé Dioscore, les Chalcédoniens l'envoyèrent en exil d'abord à Cyzique, puis à Héraclée, puis à Gangres, ville de Paphlagonie, où il mourut.

(4) Les évêques d'Illyrie et de Palestine soulevèrent des objections à propos de trois passages de l'Épître dogmatique. Ils se contentèrent des explications qui leur furent fournies par le recours à S. Cyrille. Cf. MANSI, *Concilia*, t. VI, col. 971.

(5) La leçon $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\omicron\nu$ au lieu de $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ dans la définition de

gement, sans division ni séparation, la différence des deux natures n'étant point détruite par l'union, leur propriété se conservant plutôt dans l'unité de personne et d'hypostase. On s'occupa ensuite de rétablir sur leurs sièges les victimes du brigandage d'Ephèse et des violences de Dioscore. Ibas d'Edesse fut réhabilité, ainsi que les anciens amis de l'archevêque d'Alexandrie : Juvénal de Jérusalem, etc.

∴ Nous ne dirons rien, dans cette étude historique, au sujet de la doctrine christologique de Dioscore; nous voudrions seulement nous demander quelles raisons le concile fit valoir pour le condamner. Or, il est remarquable que les sources contemporaines ne nous disent rien d'une accusation d'hérésie formulée contre l'archevêque d'Alexandrie et motivant la sentence portée contre lui. Les envoyés d'Alexandrie, Athanase, Théodore, Ischyron et Sophrone, se contentent de lui reprocher ses violences et ses vengeances personnelles (1). Tous ceux d'entre les Pères du concile de Chalcédoine qui motivent leur vote affirmatif sur la déposition de Dioscore, le basent sur l'injuste sentence rendue à Ephèse contre Flavien, sur les violences de l'archevêque et sur son refus de répondre à la citation réitérée du concile (2). Ils ne font d'ailleurs, en agissant de la sorte, que suivre l'exemple des légats du Pape, qui accusent Dioscore d'avoir posé un acte illégitime en recevant, dès avant l'ouverture du synode d'Ephèse, Eutychès condamné par son évêque; de s'être parjuré en n'observant point son serment de faire lire l'Épître dogmatique à cette assemblée; d'avoir rompu la communion avec le Pape; d'être l'objet de plaintes très graves de la part de son clergé; et enfin, d'être resté sourd au triple appel du présent concile (3). Il n'est nullement question d'hérésie

Chalcédoine, est insoutenable. HARNACK, *l. c.*, p. 371, n. 4, y voit une falsification intentionnelle du texte grec. Le texte latin a toujours porté *in duabus naturis*.

(1) MANSI, *Concilia*, t. VI, 1005, 1008, 1033, etc.

(2) *Ibid.*, 1047-1080.

(3) *Ibid.*, 1048. Dans le premier de ces chefs d'accusation, les légats disent bien que Dioscore a reçu à sa communion Eutychès τὸν ὁμολοξὸν αὐτῷ; toutefois ce n'est point là-dessus qu'ils basent leur grief, mais bien sur l'irrégularité d'un tel procédé.

dans les lettres par lesquelles le concile notifie la condamnation, soit à Dioscore lui-même, soit à ses accusateurs alexandrins, au peuple de Constantinople et aux empereurs (1). Il est donc impossible d'attribuer au concile de Chalcédoine la condamnation de l'archevêque *pour cause d'hérésie*. De plus, pendant la 5^e session, Anatole de Constantinople déclara solennellement que Dioscore n'avait point été frappé pour un motif concernant la foi, mais bien parce qu'il avait osé lancer l'anathème contre S. Léon, et parce que, trois fois cité par l'assemblée, il n'était point venu (2). Cette explication de la sentence portée contre leur père vénéré n'échappa point aux monophysites; c'est ainsi que nous retrouvons dans leurs ouvrages tout ce passage des Actes de Chalcédoine (3); le chroniqueur Michel (4) a également pris soin de faire remarquer ce détail retrouvé dans ses sources.

Le Pape confirma les décisions du synode, à l'exception du 28^e canon qui mettait en danger la primauté romaine, en élevant trop le siège de Constantinople. Quand Anatole eut renoncé à cet excès de prétentions, l'union fut rétablie entre les évêques de Rome, de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem, et le nouvel élu pour Alexandrie, Protérius, reconnu par le concile. La paix, toutefois, n'était pas complète et ne devait pas rester stable. Les évêques d'Egypte avaient refusé leur assentiment jusqu'à l'élection d'un archevêque d'Alexandrie. Les craintes qu'ils manifestaient au sujet de l'attitude des populations de leurs diocèses (5) n'étaient que trop fondées; la suite se chargea

(1) MANSI, *Concilia*, t. VI, 1093, 1096, 1097, 1098 s.

(2) *Ibid.*, t. VII, 103.

(3) P. ex. Addit. 12183, f. 46, rA-B, un chapitre intitulé : *Sur ce sujet, que ce n'est point pour une cause concernant la foi qu'a eu lieu la déposition de S. Dioscore*. Après avoir énuméré les griefs allégués, l'auteur conclut d'une façon très sensée que si les membres du Synode avaient blâmé la foi de Dioscore, ils auraient dû apporter le crime d'hérésie en premier lieu pour justifier leur sentence et ne faire mention des autres reproches que dans la suite.

(4) MICHEL, t. II, fasc. 1, p. 51 et 53.

(5) Ils déclarèrent obstinément préférer les peines qu'on pourrait leur infliger à Constantinople aux traitements qu'ils devaient attendre à leur rentrée en Egypte, s'ils recevaient le Tome de Léon. Ils connais-

de le montrer à l'évidence. Le concile fournissait l'occasion à la rupture qui se préparait depuis longtemps.

CHAPITRE II.

LES PROGRÈS DES TENDANCES SCHISMATIQUES A LA SUITE DU CONCILE DE CHALCÉDOINE.

Le rejet du Tome de Léon et la résistance à la définition de Chalcédoine furent les caractéristiques du parti qui s'acheminait vers la constitution d'une église indépendante (1). Dès le lendemain du synode, la division entre catholiques et monophysites passa dans le domaine des faits. La querelle doctrinale se compliqua singulièrement de compétitions pour la possession des sièges épiscopaux et de persécutions exercées alternativement par les maîtres du moment. Comme toujours, le pouvoir politique fut, à cette époque, un des plus importants facteurs de l'histoire religieuse; les changements d'empereurs assurèrent tour à tour la prédominance aux catholiques et aux orthodoxes (2), et ils suffirent à marquer les variations dans la fortune extérieure des deux confessions religieuses, en Egypte, en Palestine et dans les pays orientaux. Les vicissitudes politiques nous suggèrent donc tout naturellement les divisions du présent chapitre (3). Nous nous efforcerons de grouper en une série de

saient parfaitement les excès auxquels pouvait en venir ce que HARNACK (*l. c.*, p. 375) a très justement appelé « der koptische Fanatismus ».

(1) Nous avons indiqué dans l'Introduction la manière dont nous pensons qu'il faut entendre la distinction entre le monophysisme réel et le monophysisme nominal. Dans tout notre exposé historique, nous comprenons sous le nom de monophysites l'ensemble des adversaires de la définition de Chalcédoine, sans entrer, pour l'heure, dans un examen doctrinal qui sera mieux à sa place dans la dernière partie.

(2) *Orthodoxes* est une des appellations par lesquelles les monophysites se désignent eux-mêmes. Nous la leur empruntons, sans y attacher actuellement aucune importance au point de vue doctrinal.

(3) Pour tout ce chapitre, cf. GELZER, *Abriß der byzantinischen Kaiser-geschichte*, dans KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Literatur*, 2^e éd. (Munich, 1897), p. 911 s.; KRÜGER, *art. Monophysiten* dans PRE³, XIII,

tableaux synchroniques les principaux renseignements que nous avons pu recueillir sur l'état des églises orientales aux différentes phases de la période aiguë des agitations monophysites. Notre préoccupation dominante, dans les pages qui vont suivre, sera de replacer à leur moment et sur le théâtre de leur activité, les chefs monophysites dont la doctrine doit être examinée et systématiquement exposée dans la troisième partie de cette étude.

§ 1. — *Le règne de Marcien (450-457).*

Le concile avait reconnu, comme successeur de Dioscore, le diophysite Proterius (1). Celui-ci avait été, dit-on, prêtre de l'ancien archevêque et le partisan de sa doctrine qu'il n'aurait abandonnée qu'à la suite de la décision de Chalcédoine (2). Zacharie le Rhéteur attribue ce changement à l'ambition (3). L'avènement de Proterius fut le signal de luttes ardentes au sein de l'église d'Alexandrie; l'empereur dut intervenir par des édits très sévères et employer la force pour faire recevoir le nouvel archevêque. Des troubles éclatèrent encore quand on apprit la mort de Dioscore, arrivée à Gangres, en 454. Ce dernier avait conservé de profondes sympathies dans le peuple et parmi les moines, et, malgré la présence de Proterius, on se mit à réclamer une élection épiscopale. A la tête du parti des mécontents, nous rencontrons le célèbre Timothée, surnommé *Ælure* (4); ordonné

372 s.; KLEYN, *Jacobus Baradaïus...* etc., p. 9 s.; HARNACK, *l. c.*, p. 376 s. Les autres travaux et les sources nouvelles seront indiqués lors de leur emploi.

(1) EVAGRIUS, *Hist. eccl.*, l. II, c. 8.

(2) Les auteurs lui attribuent différentes fonctions à Alexandrie : ἀρχομέτρος du Césaireion, archiprêtre, archidiaacre. Cf. KRÜGER, *not.* ad 10, 15.

(3) ZACH., p. 10.

(4) ZACH., p. 23, explique que ce nom lui avait été donné à cause de sa maigreur et de sa taille élancée. La même explication se retrouve sous la plume de Jacques d'Edesse, écrivant à Jean le Stylite, dans une notice syriaque, imprimée par WRIGHT, *Catalogue...* II, 603. Il n'y a donc point lieu de faire de Timothée un Hérule, par une métathèse dans le sobriquet lu ἡλοῦρος; au lieu de αἰλουρος. Cf. KRÜGER, *not.* ad 20, 28.

prêtre par S. Cyrille, il lui avait gardé, ainsi qu'à Dioscore, le plus fidèle attachement; il avait assisté avec son archevêque au brigandage d'Ephèse (1). Proterius ne pouvait compter que sur l'appui des notables de la cité et sur la garde des soldats impériaux. Les efforts de Marcien pour faire unanimement reconnaître le prélat diophysite, après la mort de Dioscore, ne réussirent point. Le silencieux Jean, envoyé pour rétablir la paix et l'union, ne put rapporter à l'empereur qu'une supplique remplie des plaintes des Alexandrins contre l'évêque qui leur était imposé. Les orthodoxes ne tardèrent pas à se choisir comme archevêque Timothée lui-même (2), qui reçut la consécration épiscopale de deux évêques monophysites, Eusèbe de Péluse et Pierre l'Ibérien (3).

Ce Pierre l'Ibérien était un ardent champion de la cause monophysite (4). A ce moment, il était secrètement revenu de la Thébaïde, où il s'était enfui après un séjour à Alexandrie, pour échapper aux poursuites exercées contre lui par Proterius. Nous le verrons bientôt soutenir, par sa présence et son activité, les communautés monophysites d'Egypte pendant l'exil de Timothée. Il avait été fait évêque de Mayouma de Gaza (5) pendant les troubles qui suivirent le retour du patriarche Juvénal dans son église de Jérusalem. Cédant peut-être aux promesses de Marcien, Juvénal avait accepté le Tome et la définition du

(1) Timothée atteste lui-même sa présence au brigandage d'Ephèse. Cf. notre art. *La christologie de Timothée d'Elure*, dans la *Rev. d'hist. ecclés.*, t. IX, Louvain, 1908, p. 678. Mais Timothée n'a point accompagné Dioscore dans l'exil à Gangres. HAASE, *l. c.*, p. 176, not.

(2) EVAGRIUS, *l. c.* : ἐπίσκοπον σφίσις προχειρίζονται, ἔτι Προτηρίου περιόντος τε καὶ τῆς ἱερατείας αὐτοῦργοῦντος. ZACH, p. 22 s. est du même avis.

(3) Deux évêques seulement furent présents à la consécration de Timothée, malgré les prescriptions des canons. Cf. KRÜGER, *not. ad 23*, 10.

(4) Cf. RAABE, *Petrus der Iberer*, p. 70 s.; CHABOT, *Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Mayouma (Gaza) à la fin du ve siècle, d'après une récente publication*. (Extrait de la *Revue de l'Orient latin*, t. III, n. 3), Paris, 1898. On trouve dans cet opuscule (p. 27, n. 2) un tableau chronologique de la vie de Pierre, qui fut en Egypte de 453 à c. 476.

(5) Cf. RAABE, *l. c.*, p. 80, n. 3.

Synode. Dès que cette nouvelle se répandit en Palestine, on accusa le patriarche d'avoir violé le serment solennel qu'il avait fait avant son départ, et d'être tombé dans l'hérésie de Nestorius. Des moines revenus précipitamment du Synode ameutèrent tous les couvents, et Juvénal se trouva en présence d'un rival établi sur son siège, le monophysite Theodosius. Ces circonstances l'engagèrent à repartir pour implorer le secours de l'empereur (1), mais entre-temps, dans toute la Palestine, les évêchés furent occupés par des orthodoxes que Théodosius consacra : tel Pierre l'Ibérien, dont nous venons de parler. Ici encore, Marcien intervint par des édits et par la force pour apaiser un mouvement qui constituait une véritable révolution. Les moines fanatiques ne purent tenir devant les troupes régulières; les évêques intrus durent s'enfuir; seul, Pierre l'Ibérien ne fut pas inquiété, grâce à la faveur de l'impératrice Eudoxie, veuve de Théodose II, qui se tenait à Jérusalem, et protégeait les monophysites. Theodosius fut pris et emmené captif à Constantinople, où l'on tenta en vain de le convertir (2). Juvénal rentra en possession de son siège; Pierre l'Ibérien se retira volontairement en Egypte et l'opposition fut momentanément vaincue. En 458, Anastase devint patriarche de Jérusalem.

L'adhésion de Jean d'Ephèse (3) au synode de Chalcédoine avait également causé des troubles et des désordres dans cette église. A Constantinople, l'évêque Anatole s'était toujours

(1) EVAGRIUS, ZACH., *l. c.*

(2) ZACH., p. 18 s. Un autre récit de la fin de Theodosius, *ibid.*, Append. I, p. 257 s. Au premier de ces endroits on peut voir que Theodosius n'entendait pas plus communiquer avec les eutychéens qu'avec les chalcédoniens, et qu'il les croyait également hérétiques.

(3) Jean d'Ephèse, qui n'est connu que pour avoir reçu la consultation de l'empereur Léon I au sujet de Timothée Elure (cf. *infra*), occupa le siège d'Ephèse après que le concile de Chalcédoine (sess. 11 et 12) eut déposé Bassianus et Etienne, qui étaient en compétition pour la possession de cet évêché. ZACH., p. 26 s., nous apprend qu'on l'avait, à Ephèse, surnommé *le traltre*, et qu'on avait effacé son nom des diptyques. Mais cet auteur se trompe en disant que Bassianus s'était démis de l'épiscopat pour n'être point forcé de souscrire aux décisions de Chalcédoine.

montré faible dans la répression des hérétiques; on le voit par plusieurs lettres du Pape (1). Eutychès même comptait, dans la ville impériale, des partisans assez peu inquiétés, comme le montrent leurs tentatives auprès de Theodosius de Jérusalem (2). Il est certain que le puissant ministre Aspar avait créé un courant favorable aux monophysites, et qu'en particulier, il protégeait Timothée Ælure, du vivant même de l'empereur Marcien (3).

A côté du monophysisme en quelque sorte officiel, on constate, à cette époque, par plusieurs manifestations indubitables, l'existence d'une secte encore plus avancée, dont les partisans sont signalés comme les disciples d'Eutychès, et sont appelés de son nom. L'auteur du récit de la mort de Théodosius de Jérusalem a conservé le souvenir d'un certain Timothée, archimandrite du couvent de Hypatios en Palestine, que le patriarche intrus avait établi comme évêque dans une ville soumise à sa juridiction, et qui « avait le nom d'être en rapport avec l'hérésie des Eutychianistes, et de refuser de dire : *consubstantiel à nous* » (4). Dans la vie de l'abbé Isaïe (5), il est rapporté qu'une dispute s'éleva entre certains moines de Palestine, pour savoir s'il était juste de confesser que le corps du Christ est consubstantiel au nôtre; Pierre l'Ibérien et Isaïe condamnèrent énergiquement ceux qui niaient ce point de doctrine. Il semble bien qu'il faut voir encore un eutychianiste dans ce Jean le Rhéteur (6), disciple du sophiste Palladius, qui vivait à Alexandrie

(1) Cf. KRÜGER, *Monoph. Streitigk.*, p. 81 s.

(2) Cf. *pag. préc.* not. 2.

(3) KRÜGER, *l. c.*, p. 84.

(4) ZACH., p. 237. Le refus de confesser que le Christ est *consubstantiel à nous* fut, comme nous le verrons, aux yeux des monophysites, la caractéristique de la doctrine d'Eutychès et de ses partisans.

(5) *Ibid.*, p. 269 s. Sur cet Isaïe, voir KRÜGER, *not. ad* 263, 13.

(6) *Ibid.*, p. 16 s. Le ms. Addit. 12133 du British Museum (f. 124 et 125) renferme quelques fragments des écrits de Jean le Rhéteur. La notice de ZACH., sur ce personnage y est reprise dans une rédaction un peu différente. Elle a été reproduite par WRIGHT, *Catalogue*, II, 940. Entre autres détails complémentaires, on y lit que Timothée (Ælure) d'Alexandrie avait aussi excommunié le Rhéteur, et que Julien d'Halicarnasse

au temps de Proterius. Il n'admettait pas même la formule *ὁμο φύσεων* reçue par les monophysites, et finit par inventer une hérésie nouvelle. Les faux qu'il commettait sous le nom de Théodose, de Pierre, et d'autres, pour répandre ses opinions, le firent excommunier à Alexandrie, en Palestine et en Syrie. Timothée Ælure l'avait aussi anathématisé. Nous aurons encore plus d'une fois l'occasion de constater avec quel soin les monophysites séparent leur cause de celle des eutychianistes.

Le patriarche monophysite d'Alexandrie prit aussi la plume contre les diophysites. Il composa, vraisemblablement entre 454 et 457, sa première *réfutation du synode de Chalcédoine et du Tome de Léon* (1). La mort de Marcien (février 457) lui permit de procéder plus énergiquement contre ses adversaires. Les mécontents d'Alexandrie relevèrent la tête. Proterius fut tué dans un tumulte excité par les partisans de Timothée (28 mars 457) (2). La disparition de son rival et la mort de l'empereur avaient ouvert champ libre à l'audace du monophysite. Il prit des mesures sévères contre les partisans de Proterius, remplaça partout les évêques diophysites par ses fidèles, et il fit prononcer l'anathème contre le synode et la définition de Chalcédoine (3). La situation était donc loin de s'être améliorée sous le règne de l'empereur Marcien.

emprunta un passage à l'écrit de Jean intitulé : *Écrit destructeur de la foi perverse d'Eutychès et de Léon*, en l'attribuant à Timothée Ælure. Sévère d'Antioche fait de Jean le Rhéteur un théopaschite et un eutychianiste. E. W. BROOKS, *The sixth book...*, vol. II, p. 315.

(1) Sur cet ouvrage, voir 2^e partie, ch. II.

(2) Les monophysites attribuent ce meurtre à l'indignation d'un soldat de la garde romaine (KRÜGER, *not. ad 24, 32*), et EVAGRIUS, l. II, c. 8, connaît cette calomnie. Les sources monophysites font le plus triste tableau du caractère et de la conduite de Proterius. Cf. KRÜGER, *Monoph. Streitigk.*, p. 74 s. En faisant la part des exagérations tendancieuses de ces récits, on peut croire que les menées de la populace d'Alexandrie furent sévèrement réprimées, et que l'odieux de ces mesures s'attacha naturellement à l'évêque chalcédonien.

(3) Cf. MANSI, *Concilia*, VII, 869. D'après ZACH. (p. 25 s., cf. KRÜGER, *Monoph. Streitigk.*, p. 92 s.), les clercs de Proterius auraient demandé à entrer en communion avec Timothée, demeuré maître de la situation, en promettant d'obtenir de S. Léon la correction de son Tome. Leurs avances échouèrent devant l'intolérance des orthodoxes d'Alexandrie, et ce furent des plaintes contre Timothée que les Protériens portèrent à Rome.

§ 2. — *Le règne de Léon I (457-474).*

L'empereur Léon I trouva l'église d'Alexandrie en proie aux troubles suscités par l'usurpation et la conduite de Timothée Ælure. Les deux partis réclamaient du pouvoir le redressement de leurs griefs (1). S. Léon insistait sur la nécessité de sévir énergiquement contre les hérétiques. Le patriarche monophysite écrivit aussi à l'empereur au sujet des événements qui s'étaient déroulés dans son église (2). Léon I avait ordonné une enquête contre les meurtriers de l'archevêque Proterius; mais la faveur dont Timothée jouissait encore à Constantinople semble avoir retardé son châtimement (3). L'empereur voulait convoquer un nouveau concile (4); les instances d'Anatole lui firent abandonner ce projet et le déterminèrent à consulter tout l'épiscopat de l'empire au sujet de la réception des décrets de Chalcedoine et de l'ordination de Timothée Ælure (5). Il le fit en octobre 457 (6). Les réponses (7) furent unanimes dans la condamnation de

(1) EVAGRIUS, I, II, c. 8 : la lettre des Protériens.

(2) D'après ZACH., p. 27; mais cette lettre ne nous a pas été conservée. D'après EVAGRIUS, *l. c.*, c'est sur cette lettre que ZACH. s'est appuyé pour attribuer le meurtre de Protérius aux Romains. L'usurpateur aurait donc essayé de détruire l'accusation formulée contre les siens sur ce point.

(3) KRÜGER, *not.* ad 27, 10. Le protecteur de Timothée était toujours Aspar.

(4) ZACH., p. 27; LEON. ROM. *Ep.* 156 (MANSI, *Concilia*, VI, 323 s.).

(5) Anatole se montre ouvertement hostile à Timothée dans une lettre à l'empereur au sujet de la consultation. Cf. MANSI, *Concilia*, VII, 537 s. Des fragments dans ZACH., p. 32 s. Cette attitude d'Anatole, pourtant peu zélé pour la répression des hérétiques, s'expliquerait par la crainte qu'un nouveau concile n'enlevât à son siège les privilèges illégitimement acquis au concile de Chalcedoine. ZACH., p. 27.

(6) Pour la date de la publication de l'encyclique de Léon I, voir KRÜGER, *Monoph. Streitigk.*, p. 97, n. 1. La consultation de l'empereur était accompagnée (EVAGRIUS, I, II, c. 9; MANSI, *Concilia*, VII, 521 s., 795 s.; ZACH., p. 27) des suppliques envoyées à Constantinople par les partisans et les adversaires de Timothée.

(7) Beaucoup de ces réponses sont conservées dans une traduction latine préparée par Epiphane le Scolastique pour Cassiodore. MANSI, *Concilia*, VII, 524 s.

l'usurpateur alexandrin, et, quant à la définition du synode, un seul évêque, Amphilochius de Sidé, la désapprouva, croyant y rencontrer une innovation contraire à la foi des 318 Pères de Nicée (1). L'historien monophysite accuse Anatole d'avoir pesé sur la décision des évêques quant à ces deux points, ajoutant que, pour ce motif, plusieurs parmi les grands et les habitants de Constantinople rompirent avec leur évêque (2).

Le Pape, comme nous l'avons dit, écrivit aussi à la cour de Constantinople (1 décembre 457); il envoya encore (17 août 458) une lettre qui peut être considérée comme le pendant de la fameuse Epître à Flavien (3), en y joignant un florilège patristique en faveur de la doctrine des deux natures. C'est ce dernier écrit que l'empereur fit parvenir à Timothée Ælure, par le silencieux Diomède. L'archevêque monophysite, dans une supplique (δέησις) adressée à Léon I, énuméra ses griefs contre la lettre et contre la doctrine diophysite (4).

Gennadius, qui avait remplacé Anatole († 3 juillet 458) sur le siège de la ville impériale, se montra plus zélé que son prédécesseur contre les adversaires du concile de Chalcédoine. Il poursuivit de toutes ses forces la condamnation de Timothée Ælure. Il faut sans doute voir une dernière manifestation des protections dont celui-ci jouissait à la cour, dans les questions que l'empereur lui fit poser au sujet de sa foi et de son sentiment sur l'Epître dogmatique, par le comte Rusticus. De nouveau, Timothée, après avoir émis une profession de foi et après avoir rejeté les hérésies phantasiastes (eutychianistes) et apollinaristes, condamna le Tome et le Syode (5). Après cette

(1) ZACH., p. 32 fait encore intervenir Aspar pour empêcher l'empereur de punir l'audace d'Amphilochius. Celui-ci n'aurait d'ailleurs pas tardé à envoyer aussi son adhésion au synode. Sur la réponse d'Amphilochius, voir KRÜGER, *not.* ad 31, 34. Des extraits de cette lettre dans MICHEL, II, 1, p. 145 s.

(2) ZACH., p. 32-33.

(3) *Ep.* 165. MANSI, *Concilia*, VI, 349 s.

(4) Cf. *infra*, 2^e part., ch. II.

(5) Nous connaissons cette pièce par la traduction syriaque du ms. Addit. 12156. Cf. 2^e part., ch. II.

dernière tentative, rien ne put plus retenir la sentence. Léon I condamna l'obstiné à subir l'exil à Gangres, où Dioscore l'avait précédé. Stilas fut chargé de l'y conduire. Par la Palestine, l'archevêque fut emmené au lieu de sa déportation (1). C'était au tournant des années 459-460. Une lettre du Pape semble bien montrer que Timothée passa par Constantinople (2).

Nous ne savons rien des évêques Basile et Acace, qui occupèrent le siège patriarcal d'Antioche entre 455 et 460. Ils semblent avoir été chalcédoniens, car leur successeur Martyrius (c. 460-468) est signalé comme un nestorien (c'est-à-dire chalcédonien) déclaré (3). Sous son pontificat, il y aurait eu de nouvelles controverses à Antioche, au sujet du *θεοτόκος*; l'empereur Léon, excité par les moines, aurait ordonné de reconnaître ce titre à la Vierge, et d'inscrire son nom dans les diptyques. Un certain Grégoire de Nysse aurait même été appelé pour détruire l'hérésie nestorienne (4).

Sur l'ordre de l'empereur, les catholiques d'Alexandrie donnèrent un successeur à Timothée. Ce fut un autre Timothée (460-475), surnommé Salophaciolos (5) qui, par sa modération, força l'estime et même l'affection des monophysites. Cependant ces derniers refusaient de communiquer avec lui, et réclamaient continuellement auprès de l'empereur le retour de

(1) Le récit de ce voyage a été fortement orné par les sources monophysites. ZACH., p. 33 s.; MICHEL, *l. c.*, p. 126 s. et 150. Tandis que ZACH. fait de Stilas presque un complice de Timothée, Jean de Nikiou lui attribue une punition terrible pour les mauvais traitements infligés à l'exilé. La conduite prêtée à Eustathe de Béryste ne convient guère à cet évêque qui, avec ses collègues de Phénicie, avait condamné l'ordination de Timothée. Cf. KRÜGER, *not.* ad 33, 32 et 34, 22. — Notons encore que, dans le récit de ses épreuves (Addit. 12186) Timothée ne fait aucune allusion à la profanation du baptistère dont ses ennemis l'auraient arraché pour le conduire en exil.

(2) KRÜGER, *Monoph. Streitigk.*, p. 103.

(3) ZACH., p. 37. Martyrius aurait fini par être déposé. *Ibid.*, p. 86, 98. ZACH. ne connaît pas Basile et Acace. Cf. KRÜGER, *PRE*³, XIII, 373.

(4) KRÜGER, *not.* ad 37, 28.

(5) Sur les surnoms de ce Timothée, cf. KRÜGER, *not.* ad 21, 13; W. E. CRUM, *Proceedings of the society of biblical Archeology*, t. XXIV, 1902, p. 81, n. 3.

l'archevêque exilé (1). Nous avons déjà dit que leur courage était relevé et soutenu par le zèle que Pierre l'Ibérien déployait à Alexandrie et dans les environs. A Constantinople, Gennadius voyait se former contre lui le groupe des fidèles de Timothée *Ælure*. A leur tête se trouvait le prêtre Acace, le futur archevêque; ils comptaient dans leurs rangs le poète Timoclès, qui combattait la doctrine de Chalcédoine dans ses chants (2). Du fond de son exil, Timothée soutenait les siens par ses écrits; c'est pendant qu'il était encore à Gangres qu'il intervint par ses lettres contre les eutychianistes Isaïe d'Hermopolis et Théophile d'Alexandrie, qui vivaient dans la ville impériale, y répandaient leurs erreurs, et calomniaient l'archevêque exilé en le donnant comme un partisan de leurs doctrines phantasiastes (3). C'est à ce sujet que Timothée écrivit aux communautés de Constantinople et d'Alexandrie. Il adressait aussi des encouragements et des instructions aux fidèles de l'Égypte entière, de la Thébaidé et de la Pentapole, etc. Ce zèle inquiéta Gennadius; il obtint de l'empereur que l'Alexandrin fût transféré de Gangres à Cherson (4). L'ardeur de Timothée n'en fut d'ailleurs point ralentie; avec une activité infatigable, il écrivit son grand ouvrage *Contre ceux qui disent deux natures*, réfutation abondante du Tome de Léon et de la définition de Chalcédoine (5).

A Alexandrie, Timothée Salophaciolos avait cédé quelque peu aux monophysites, dans l'espoir, sans doute, de les ramener plus aisément. Il avait rétabli dans les diptyques le nom de Dioscore. Cette concession n'eut pour résultat que de mécontenter le Pape (6). Gennadius étant mort, fut remplacé par Acace (471-489) que nous avons vu parmi les adversaires de l'archevêque défunt. Ce fut tout d'abord un temps favorable

(1) ZACH., p. 33 s. et KRÜGER, *not.* ad 35, 22.

(2) ZACH., p. 37, et KRÜGER, *not.* ad 37, 17.

(3) Pour la chronologie et les détails de cette correspondance, voir 2^e part., ch. II.

(4) ZACH., p. 36 s. Ce changement date à peu près des années 464-468.

(5) Nous renvoyons encore, pour tous les renseignements sur cet ouvrage, à la 2^e partie de notre travail.

(6) KRÜGER *not.* ad 36, 14, et E. W. CRUM, *art. cit.*

pour les monophysites (1). Timothée Ælure était toujours en exil, mais il avait auprès de lui un groupe de fidèles (2); il écrivait aux Alexandrins pour les exhorter à recevoir dans leur communion les anciens partisans de Proterius. Depuis 458 le siège patriarcal de Jérusalem était occupé par Anastase, dont les sentiments monophysites se manifestèrent clairement dans la suite. Pierre le Foulon avait remplacé, à Antioche, le chalcédonien Martyrius expulsé (3). Un monophysite, du nom de Paul, occupa également le siège d'Ephèse pendant quelque temps.

Telle était la situation générale à la fin du règne de Léon I, qui mourut le 3 février 474, laissant le trône à son homonyme, le jeune Léon II. Celui-ci ne régna que quelques mois et mourut, après avoir associé au pouvoir son père Zénon, qui devint ainsi empereur.

§ 3. — *Le règne de Zénon (474-491).*

Ses vices et son impopularité aidant, le nouvel empereur fut rapidement détrôné par l'usurpateur Basilisque (475-476), qui rendit les faveurs au parti monophysite (4). Ce fut lui qui reçut la délégation des principaux moines envoyés d'Alexandrie (5)

(1) ZACH., p. 37, dit qu'Acace avait promis, en devenant patriarche, de rejeter le Tome, le Synode et l'innovation chalcédonienne. Jamais Acace ne parut s'opposer aux monophysites, en dehors des cas où les circonstances le font soupçonner d'avoir agi par intérêt personnel.

(2) ZACH., p. 31. Il envoie à la communauté de CP le salut du prêtre Anatole, son frère, de Théophile, Cyrus, Christodoros, Gennadius, et celui des diacres et de la fraternité qui est auprès de lui. Il est vrai qu'il se trouvait encore à Gangres à ce moment, mais les personnages cités s'étaient sans doute transportés avec lui à Cherson.

(3) C'est la première fois que Pierre le Foulon occupa le siège d'Antioche. ZACH., p. 56, n'y fait pas allusion, et donne Julianus (471-473/6) comme le successeur immédiat de Martyrius. Cf. KRÜGER, *not.* ad 56, 2. Sur les rapports de Pierre avec Zénon avant l'avènement de ce dernier à l'empire cf. BARTH, *Kaiser Zeno*, p. 32 s.

(4) EVAGRIUS, l. III, c. 3 s.; ZACHAR., p. 59 s.

(5) ZACH. donne deux listes de ces envoyés : p. 53, il nomme Paul le Sophiste, Jacques et Théopompe; p. 59, il leur adjoint Amon, surnommé le buffle, et Théorion, qui était, comme Jacques, un thaumaturge.

pour demander encore le retour de Timothée d'Élure. Acace de Constantinople appuya peut-être leur requête (1). Le patriarche monophysite fut rappelé de son exil, vint à Constantinople (2), et prit immédiatement une autorité considérable sur l'empereur. Sur son conseil, Basileus adressa à tous les évêques de l'empire une Encyclique qui condamnait le Tome, le Concile et tous leurs partisans (3). C'était le triomphe pour Timothée; avec lui se trouvaient également à Constantinople Pierre le Foulon, expulsé d'Antioche, et Paul, chassé d'Ephèse (4). Tous souscrivirent à l'Encyclique et furent renvoyés à leurs églises. Anastase de Jérusalem donna aussi son adhésion, et telle était la versatilité des évêques orientaux, qu'il s'en trouva plus de cinq cents pour applaudir à la doctrine remise en honneur par la politique nouvelle (5). Acace cependant montra plus de fermeté (6).

(1) ZACH., p. 59. Il aurait même d'abord donné des marques de sympathie à Timothée; l'intérêt seul aurait modifié ses dispositions.

(2) Cf. KRÜGER, *not.* ad 59, 31. Rien ne prouve que Timothée se soit d'abord rendu à Alexandrie pour se présenter ensuite à la cour, comme l'affirme BARTH, *Kaiser Zeno*, p. 53.

(3) Le texte de l'Encyclique dans EVAGRIUS, l. III, c. 4. ZACH., p. 60 s., n'en a repris qu'une partie, avec des variantes (signalées par KRÜGER, *not.* ad h. l.). Il fait honneur de sa composition à Paul le sophiste, qui la prépara avec tant d'habileté qu'il provoqua même l'admiration d'Acace. L'Encyclique était très catégorique : elle ordonnait de revenir à la foi de Léon et les Actes de Chalcédoine. Tous les évêques devaient se soumettre à ces prescriptions, sous des peines très graves.

(4) Paul avait succédé à l'évêque Jean, partisan du concile, et surnommé *le traître* par les monophysites. Ordonné par les évêques de sa province, selon l'ancienne coutume d'Ephèse, Paul avait été expulsé sur les instances d'Acace. Il se maintint quelque temps sur le siège que Basileus lui avait rendu. Cf. EVAGRIUS, l. III, c. 8, 6.

(5) EVAGRIUS, l. III, c. 8. Anastase, comme nous le verrons, resta toujours fidèle à l'Encyclique. ZACH., p. 62, connaît environ 700 signatures des évêques d'Asie, d'Orient et de la province de Jérusalem. Cf. MICHEL, *l. c.*, p. 148.

(6) Il refusa d'adhérer à l'Encyclique, peut-être encore par jalousie contre Timothée triomphant, et par crainte pour sa propre position. Cf. BARTH, *l. c.*, p. 54.

L'acte de Basilisque paraît avoir relevé le courage des euty-chéens qui se trouvaient toujours à Constantinople (1) et étaient soutenus par Zénonis, épouse de l'usurpateur. Les moines qui partageaient cette hérésie se hasardèrent à consulter Timothée Ælure, pendant son séjour dans la ville impériale, sur le sens de l'Encyclique et sur l'anathème porté contre les doctrines phantasiastes. Celui-ci les réfuta de vive voix et par écrit, et provoqua ainsi leur mécontentement (2).

Le monophysite alexandrin se mit en marche pour regagner sa ville épiscopale (3). Passant par l'Asie, il vint à Ephèse, et il rendit au siège de l'évêque Paul les droits patriarchaux que le concile de Chalcédoine avait transmis à celui de Constantinople (4). Cette décision fut prise dans un synode, que Timothée présida à Ephèse et dont les membres adressèrent à Basilisque une supplique (δέησις) avec leur profession de foi et leur adhésion à l'Encyclique; ils demandaient à l'empereur de s'en tenir à la ligne de conduite tracée par ce dernier document (5). Les craintes que cette prière semble manifester étaient fondées, car Acace ne se tenait pas en repos à Constantinople. Blessé au vif par les procédés de Timothée, il refusa plus énergiquement que jamais de recevoir l'Encyclique impériale (6).

Le patriarche d'Alexandrie rentra enfin dans sa ville au

(1) Leur présence est indiquée par la dispute du sophiste Paul, qui prouva, en présence d'Acace, que les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, quelque différentes qu'on les suppose, aboutissent au même résultat. ZACH., p. 60.

(2) ZACH., p. 64 s.; EVAGRIUS, l. III, c. 8.

(3) ZACH., p. 63, met ce départ en relation avec les menées des euty-chéens déçus auprès de Zénonis contre Timothée.

(4) EVAGRIUS, l. III, c. 6; ZACH., p. 63. Il s'agit du droit de consacrer les métropolitains de la province d'Asie. Le concile de Chalcédoine, dans sa 16^e session, l'avait attribué au patriarche de Constantinople. Cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, II, 543.

(5) ZACH., p. 62 s. EVAGRIUS, l. III, c. 5, cite quelques fragments de la pétition des évêques. L'Encyclique parut à la fin de 473 et Basilisque cessa de régner en août-septembre 476. Le synode d'Ephèse se tint donc dans la première moitié de 476.

(6) MICHEL, *l. c.*, p. 146, dit que six cents évêques réunis à Ephèse, en écrivant à Basilisque, anathématisèrent Acace comme nestorien.

milieu d'un enthousiasme débordant. Il ramenait avec lui les restes de Dioscore. A l'avènement de Basilisque, Timothée Salophaciolos avait été chassé. S'il faut en croire Zacharie (1), Timothée Ælure se montra clément envers ses adversaires, et les reçut facilement à la pénitence, leur demandant seulement d'anathématiser le Synode et le Tome, et de confesser la vraie foi. Cette indulgence fut même la cause d'un schisme; sous la conduite de Théodote, évêque exilé de Joppé, qui n'avait pu rentrer dans son église, les intransigeants se séparèrent et poussèrent le fanatisme jusqu'à oindre de nouveau ceux qui se joignaient à eux (2). Le peuple d'Alexandrie manifestait également son aversion pour les doctrines d'Eutychès (3). On ne sait si Pierre l'Ibérien était encore à Alexandrie (4).

Les manifestations hostiles des moines et du peuple de Constantinople vinrent montrer à Basilisque l'instabilité de sa fortune (5). Des plaintes furent envoyées au pape Simplicius, qui adressa plusieurs lettres aux moines, à Acace et à l'empereur lui-même; le Pape demandait que Timothée Ælure fût écarté, que le patriarche catholique fût rétabli à Alexandrie et que l'on revint à la foi de Chalcédoine (6). Le mouvement de révolte gagnait les notables, dont plusieurs étaient en rapports

(1) P. 63 s., ZACH. s'étend sur les détails de la miséricorde de Timothée.

(2) ZACH., p. 66. Le terme (*corrompu*) qui les désigne semblerait faire allusion à la rénovation de la confirmation ou du baptême plutôt qu'à la réitération de l'ordination.

(3) A l'occasion des rapports de Timothée avec un personnage officiel considéré comme eutychianiste, le peuple force le patriarche à anathématiser Eutychès aussi bien que Nestorius. Cf. ZACH., p. 67.

(4) A cause des contradictions entre Zacharie et la vie de Pierre l'Ibérien. Cf. KRÜGER, *not.* ad 66, 21 et 87, 11. En tout cas, il n'aurait pas tardé à rentrer en Palestine.

(5) ZACH., p. 67 s. fait provoquer ces troubles par Acace. Un concile projeté à Jérusalem aurait eu pour but de donner le siège de la ville impériale au moine alexandrin Théopompe. KRÜGER, *not.* ad 67, 30.

(6) Cf. BARTH, *l. c.*, p. 37 s. — MICHEL, *l. c.*, p. 144, attribuée à Acace lui-même une intervention auprès du Pape, pour l'exciter contre Basilisque. La lettre de Simplicius à l'empereur ne manifeste d'hostilité que contre Timothée Ælure.

avec Zénon. Quand l'usurpateur pensa conjurer le danger en révoquant son Encyclique, il était trop tard. La Contre-Encyclique (1), qui rétablissait la foi chalcédonienne et restituait tous les privilèges au siège de Constantinople, pas plus que les troupes envoyées sous la conduite du traître Armatius, n'empêchèrent le retour de Zénon. En août-septembre 476, il avait repris possession de son trône. Une loi abolit toutes les mesures décrétées par Basilisque; Pierre le Foulon (2) et Paul d'Ephèse furent de nouveau chassés, et Timothée ne dut qu'à son grand âge d'être un peu épargné (3). Après l'expulsion de Pierre, le siège d'Antioche tomba au pouvoir d'un certain Jean, qui avait été sacré évêque pour Apamée, mais n'avait pas pu se faire recevoir dans son diocèse. Trois mois après, un synode réuni à Antioche même, destitua Jean et élut le patriarche Etienne (c. 478-481), qui annonça à Acace la condamnation de Pierre et de Jean. Un synode de Constantinople (478) anathématisa Pierre le Foulon; Jean d'Apamée et Paul d'Edesse furent aussi condamnés par un synode romain, réuni peu de temps après ces événements, sous le pape Simplicius, averti par Acace (4).

Alexandrie était encore plongée dans les troubles et les dissensions. Timothée d'Elure n'avait guère survécu au rétablissement de Zénon; il mourut vers 477 (5), et les évêques le remplacèrent par Pierre Monge. C'était un monophysite; Zénon le fit poursuivre, et il fut obligé de se cacher. Timothée Salophaciolos revint (477-482) et, malgré sa modération et ses concessions, il ne put se concilier le peuple (6). Les évêques d'Asie, tournant

(1) Le texte dans EVAGRIUS, I. III, c. 7, qui accuse ZACH. d'avoir omis de le rapporter par partialité monophysite.

(2) Avant d'être rétabli par Basilisque, il vivait dans le couvent des moines acémètes de Constantinople.

(3) EVAGRIUS, I. III, c. 8; ZACH., p. 68.

(4) Pour tous ces événements, cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, II, 602 s., ainsi que les *Observations* de VALOIS sur l'*Hist. eccl. d'Evagrius* (PG. t. LXXXVI, col. 2888).

(5) KRÜGER, *not.* ad 68, 10. Liberatus se fait l'écho d'un bruit calomnieux en disant que Timothée s'empoisonna.

(6) EVAGRIUS, I. III, c. 11; ZACH., p. 68 s. Evagrius ne dit pas que Pierre n'eut, pour le consacrer, qu'un évêque hérétique. Théodore

suivant que le vent soufflait de Constantinople, firent encore volte-face. Dans une lettre collective adressée à Acace (1), ils s'excusèrent d'avoir adhéré à l'Encyclique et firent profession d'avoir toujours tenu et de tenir encore la foi de Chalcédoine. Quand Calandion (2) (482-485) eut remplacé le patriarche martyr, Etienne (3), sur le siège d'Antioche, il reçut des orientaux un libelle anathématisant l'Encyclique. Anastase de Jérusalem se refusa à un nouveau changement et demeura monophysite, tout en communiquant avec les évêques qui venaient à lui (4). Son successeur Martyrius (478-486) persévéra avec beaucoup de zèle dans la même conduite; il anathématisait à la fois Nestorius et le concile de Chalcédoine (5).

Les monophysites alexandrins ne pouvaient se résigner à recevoir le patriarche chalcédonien (6). Ils demandèrent aux chefs de la ville que le siège revint, après la mort de Timothée Salophaciolos, à Pierre Monge, qui continuait à se tenir caché parmi eux. Cette pétition excita le zèle des catholiques; ils députèrent à l'empereur le prêtre Jean Talaya (7), porteur d'une

d'Antioch aurait pris part à cette ordination. Cf. KRÜGER, *not.* ad 68, 12. Nous avons déjà dit que Timothée alla jusqu'à remplacer le nom de Dioscore dans les diptyques.

(1) EVAGRIUS, l. III, c. 9, en a conservé des extraits. Il n'ose se prononcer sur la sincérité de ces évêques quand ils prétendent avoir été forcés de signer l'Encyclique.

(2) Calandion exigeait de tous l'anathème contre Timothée Elure et contre l'Encyclique. EVAGR., III, 10.

(3) Sur l'erreur des sources qui distinguent à ce moment deux patriarches du nom d'Etienne, cf. ZACH., *Introduction*, p. xxxvi s. — Etienne fut accusé de nestorianisme par les monophysites. Justifié dans un synode de Laodicée, il fut tué peu après par ses ennemis, qui le percèrent au moyen de roseaux pointus. Cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, II, 603 s.

(4) ZACH., p. 68. Un évêque de Pamphlie, nommé Epiphane, refusa également de se conformer à l'orthodoxie officielle, et se retira en Palestine, puis en Egypte.

(5) *Ibid.*, p. 69 s., avec deux fragments de l'allocution de Martyrius.

(6) Sur les événements d'Alexandrie, cf. ZACH., p. 70 s., (avec les notes de KRÜGER); EVAGRIUS, l. III, c. 12; BARTH, *l. c.*, p. 98 s.

(7) D'après LIBERATUS, il était accompagné de Gennadius, évêque d'*Hermopolis parva*. KRÜGER, *not.* ad 7, 7.

supplique qui réclamait pour Timothée un successeur choisi dans son parti. Zénon fit jurer à Jean de ne point briguer le trône patriarcal lorsqu'il serait vacant (1). Malgré ce serment, à la mort de Timothée (482), Jean se fit ou se laissa élire par les catholiques alexandrins. Il s'attira de la sorte la colère de l'empereur, qui ordonna de le chasser. Pierre Monge devait être reconnu comme patriarche à la condition de souscrire à l'*Henoticon*, qui venait d'être publié, et d'admettre dans sa communion les derniers partisans de Proterius. Ceci se passait en 482.

L'édit d'union (ένωτικόν) (2), auquel nous venons de faire allusion, était adressé par l'empereur aux évêques, clercs et moines d'Alexandrie, de l'Egypte, de la Lybie et de la Pentapole, mais il s'imposait à tous les sujets de l'empire. Il prenait pour règle de la foi la définition de Nicée, déterminée et complétée par le second concile œcuménique et par les douze chapitres de S. Cyrille, avec les décisions du premier synode d'Ephèse. Nestorius et Eutychès s'y trouvaient expressément condamnés. La christologie de cet écrit est manifestement d'inspiration alexandrine; la doctrine des deux natures semble passée sous silence, mais toutes les déterminations de la foi, faites dans la suite, soit à Chalcédoine, soit ailleurs, sont rejetées et anathématisées avec leurs défenseurs.

Zénon n'avait point pris cette initiative étonnante sans s'être assuré des soutiens. La persévérance des Papes à réclamer l'adhésion complète au synode de Chalcédoine ne laissait aucun doute sur l'attitude que Rome devait prendre à l'égard de l'*Henoticon*. L'appui d'Acace et de Pierre Monge, inspireurs

(1) Jean Talaya aurait été en relation avec Ilus, qui machinait un complot contre l'empereur. Mais il n'est pas vraisemblable que Zénon ait été au courant de cette complicité, et ait voulu, pour cette raison (ZACH., l. c.), écarter Jean de l'épiscopat. Cf. BARTH, l. c.

(2) Le texte grec dans EVAGRIUS, l. III, c. 14. Cet édit est également conservé en latin, en syriaque et en copte (BARTH, l. c., p. 99, n. 1) avec des variantes, dont les principales ont été notées par KRÜGER, *not. ad* 73, 18. KUGENER, *Rev. de l'Or. chrét.*, V (1900), p. 473, a attiré l'attention sur un texte grec fourni par un ms. du Vatican (d'après ASSEMANI, *BO*, I, 593).

du nouvel édit (1), parut suffire à l'empereur pour jeter l'Orient dans la séparation et le schisme. L'*Henoticon* fut reçu par Acace (2), par Pierre Monge (3) et par Martyrius de Jérusalem; les trois patriarches échangèrent des lettres de communion réciproque (4), et l'on put croire un instant que la paix allait être rétablie, surtout quand l'insurrection d'Illus et de Leontius eut été vaincue à Antioche (484) (5) et que la victoire impériale se fut affirmée par la déposition de beaucoup d'évêques orientaux, à commencer par Calandion (6). En effet, Pierre de Foulon, rétabli pour la troisième fois, réunit un synode de ses suffragants, et fit alliance avec Pierre d'Alexandrie (7).

Cependant les choses se compliquaient; la pacification ne pouvait se baser sur une équivoque (8). On avait compté, de plus, sans le patriarche d'Occident, qui n'entendait nullement laisser mépriser ses droits. Simplicius avait réclamé contre le rétablissement de Pierre Monge à Alexandrie, mais il ne semble pas avoir eu connaissance de la promulgation de l'*Henoticon* (9).

(1) Sur la complicité de Pierre Monge et sur sa correspondance authentique et apocryphe avec Acace, voir BARTH, *l. c.*, p. 98, et KRUGER, *not. ad* 73, 14.

(2) La réception de l'*Henoticon* comportait-elle, pour Acace, le rejet du concile de Chalcédoine? EVAGR., l. III, c. 16, dit qu'il fut troublé en apprenant que Pierre Monge avait expressément condamné le Concile, et qu'il ordonna une enquête à ce sujet. Pierre parvint encore à le tromper par une lettre hypocrite (*ibid.*, III, 17) où il fit profession de recevoir le synode.

(3) Les hésitations de Pierre à recevoir l'*Henoticon* (ZACH., p. 73) ne furent que politique et dissimulation. Le portrait tracé par EVAGRIUS (l. III, c. 7) est exact, si l'on ajoute que Pierre fut et resta toujours monophysite.

(4) EVAGRIUS, l. III, c. 16; ZACH., p. 82 s.

(5) Cf. BARTH, *l. c.*, p. 83 s.

(6) La rigueur exercée contre Calandion, à cause de la part qu'il prit à la révolte, ne fut qu'augmentée par l'attachement du patriarche au concile de Chalcédoine. Il avait rejeté la communion de Pierre Monge dans ses lettres à Zénon et à Acace. EVAGRIUS, l. III, c. 16; ZACH., p. 80.

(7) La synodique dans ZACH., p. 80 s.

(8) L'équivoque se trouve dans la possibilité d'interpréter très diversement l'attitude de l'*Henoticon* à l'égard du concile de Chalcédoine.

(9) Cf. BARTH, *l. c.*, p. 103 s.

Son successeur, Félix II (483-492), informé par Jean Talaya (1) et par les moines fidèles de Constantinople, entreprit courageusement la lutte. Ses envoyés, Vital et Misenus, vinrent demander le retour à l'orthodoxie chalcédonienne, et citer Acace au tribunal d'un prochain synode, qui devait se réunir à Rome (2). Quand les légats se furent laissé circonvenir par le patriarche de Constantinople, les moines acœmètes avertirent le Pape. La condamnation des légats fut bientôt suivie de l'excommunication lancée contre le patriarche de Constantinople (28 juillet 484). Ce fut l'ouverture du schisme, et de ce côté du moins, l'*Henoticon* fut loin de vérifier son nom. Avait-il peut-être créé la paix au sein de l'église orientale? Les difficultés persistantes que Pierre Monge rencontra à Alexandrie suffiraient à justifier une réponse négative (3). Selon les désirs de Zénon, qui lui avait rendu son siège, ce patriarche avait accepté l'*Henoticon*, et, sur cette base, il avait reçu la pénitence des anciens partisans de Proterius et de Timothée Salophaciolos. Cependant son attitude essentiellement changeante et toujours hypocrite, n'aboutit qu'à diviser plus profondément l'église d'Alexandrie, qu'il ne put pacifier, malgré l'appui de l'autorité impériale (4).

(1) Expulsé d'Alexandrie, Jean s'était réfugié auprès de Calandion. De là, il gagna Rome, où il ne parvint qu'après la mort de Simplicius. KRÜGER, *not.* ad 79, 34.

(2) EVAGRIUS, l. III, c. 18 et s. Sur l'appréciation d'Evagrius au sujet des renseignements de Zacharie en cette affaire, voir KRÜGER, *l. c.*

(3) Cependant GELZER (*l. c.*, p. 921) estime que l'*Henoticon* rendit la paix à deux générations, et KRÜGER (PRE, *art. cit.*), et HARNACK (*l. c.*, p. 378, n. 1) pensent qu'il était l'unique moyen de sortir de difficultés inextricables. Ces auteurs prétendent que Zénon n'a donc fait que son devoir en publiant l'*Henoticon*; mais leur appréciation est influencée par le jugement qu'ils portent sur les décisions du concile de Chalcedoine. La paix en dehors de l'union avec Rome était impossible; la suite des événements se chargea de le montrer.

(4) BARTH, *l. c.*, p. 111 : « Der nun vom Westen getrennte Orient war weit davon entfernt in sich einzig zu sein ». Voir dans cet auteur l'exposé des luttes à Alexandrie. Cependant nous croyons utile d'ajouter ici quelques notes au sujet des schismatiques (ἀποσχιστάι) d'Alexandrie, c'est-à-dire, au sujet de ceux qui refusèrent de communiquer avec Pierre Monge. On pourrait penser (BARTH, *l. c.*, p. 112, n. 1) qu'il est

Si l'entente semblait régner entre tous les sièges patriarcaux

impossible de concilier en une exposition certaine les détails fournis sur ces querelles par les sources catholiques et monophysites (EVAGRIUS, I. III, c. 16-17 et 21-22; ZACH., p. 78-80 et 86-92). La comparaison des textes suggère, à notre avis, une remarque qui n'est pas sans jeter quelque lumière sur les obscurités de ces passages. Nous voulons dire que ces schismatiques semblent n'avoir point appartenu à un parti unique, et nous croyons que les récits d'Evagrius et de Zacharie se comprennent beaucoup mieux si l'on reconnaît l'existence de deux fractions distinctes parmi les adversaires alexandrins de Pierre Monge. Voici comment nous relierions les détails donnés par les sources. Après la retraite de Jean Talaya, Pergamenios, envoyé de Zénon, invite Pierre Monge à recevoir l'*Henoticon* et à communiquer avec les partisans de Timothée Salophaciolos qui voudront adopter la même ligne de conduite. Déjà le patriarche hésite à se contenter de l'*Henoticon*, à cause des dispositions du peuple; il se décide pourtant à obéir (ZACH., p. 73). Les monophysites avancés trouvent que l'on doit anathématiser ouvertement le Concile et le Tome; l'*Henoticon* ne leur suffit point, mais Pierre parvient à apaiser leur mécontentement (ZACH., p. 78). Les derniers Protériens manifestent à Canobos; par l'intermédiaire de Cyrus, qui est à leur tête, Pergamenios les calme, et la plupart d'entre eux sont reçus dans la communion de Pierre, en s'en tenant aux termes de l'*Henoticon* (ZACH., p. 79). L'union existe entre CP, Alexandrie, Jérusalem et Antioche (donc vers 483, puisque Pierre le Foulon est à Antioche), sur la base commune de l'acceptation de l'*Henoticon*. Mais Pierre voit s'élever contre lui le parti extrême (ZACH., p. 86, cite les noms des principaux rebelles), qui lui demande de se séparer des autres patriarches, parce que ceux-ci n'ont point anathématisé spécialement le Concile et le Tome. Pierre leur accorde cette condamnation explicite. ZACH. (p. 87) ne connaît plus d'autres schismatiques. Ici intervient EVAGRIUS (I. III, c. 16) pour nous révéler l'existence d'un groupe que cette concession de Pierre mécontente, et qui en avertit Acace de CP. Ce patriarche ordonne une enquête (EVAGR., l. c.; ZACH., p. 87) de laquelle il résulte, par une ruse de Pierre Monge (EVAGR.), qu'il n'a point anathématisé expressément le synode. Dans une lettre à Acace, le patriarche d'Alexandrie réfute les griefs portés contre lui à CP et réclame l'intervention de l'empereur pour forcer les rebelles à la paix. Le premier parti, sur ces entrefaites, a relevé la tête; le schisme ne fait que grandir (EVAGR., c. 22) malgré les lettres d'Acace, qui recommande l'union (EVAGR., I. III, c. 21; ZACH., p. 86). Pierre l'Ibérien et le moine Elie recueillent quatre passages d'un discours de Pierre Monge sur la foi : ils renferment l'anathème, et le patriarche est forcé de reconnaître qu'il les a prononcés et qu'ils manifestent encore ses

d'Orient parce qu'Acace, Pierre Monge, Pierre le Foulon et

dispositions présentes (ZACH., p. 87). Il anathématise donc le Concile, le Tome, et tous ceux qui ne reçoivent point les écrits de Dioscore et de Timothée Elure (EVAGRIUS, l. III, c. 22). Cette conduite ramène à lui le parti des avancés, mais il reste encore des moines schismatiques. Pierre les chasse alors de leurs monastères et ils députent à l'empereur l'un d'entre eux, Nephalius, chargé de leurs plaintes (EVAGRIUS, l. III, c. 22; ZACH., p. 87). C'est alors que Zénon rappelle à Pierre, en lui envoyant Cosmas, qu'il a été rétabli à Alexandrie pour procurer la paix, et non pour entretenir les divisions (par l'emploi de moyens extrêmes?) (EVAGR., l. c.; ZACH., p. 88). A l'arrivée de Cosmas, que Néphalius accompagne, une troupe immense de moines opposés à Pierre Monge (ZACH. en fait un seul groupe) veut entrer dans la ville; on reçoit seulement leurs délégués (les têtes du parti extrême, déjà citées par ZACH.). Ils ne se contentent pas de l'anathème que Pierre prononce clairement; ils exigent encore la rupture avec les autres patriarches. Pierre explique que ces derniers ont, comme lui, condamné le Synode et le Tome en recevant l'*Henoticon* (ZACH., p. 89); mais cette excuse n'est admise que par quelques-uns; les autres s'obstinent dans leur séparation, et remettent leurs plaintes à Cosmas. Après les avoir réintégrés dans leurs monastères, celui-ci retourne à CP en passant par la Palestine (EVAGRIUS, l. III, c. 22; ZACH., p. 89 s.). Cette fois encore nos sources groupent tous les opposants en un seul parti. L'empereur envoie Arsenius à Alexandrie pour les forcer à s'unir à Pierre (EVAGR., l. c.; ZACH., p. 90 s.) sur la base de l'acceptation pure et simple de l'*Henoticon* (ZACH., p. 91). De nouveau Pierre Monge anathématise le concile; mais l'union ne peut se faire; les mécontents veulent la rupture avec les autres patriarches. Arsenius force les schismatiques à envoyer à CP des délégués pour arranger les affaires en présence de l'empereur. D'après ZACH. (p. 91 et 92) ces députés appartiennent encore au parti extrême et leur mission n'aboutit à rien. Mais d'après EVAGRIUS (l. III, c. 22) la cause de l'insuccès des longues discussions est que Zénon n'admettait absolument pas le concile de Chalcedoine. Donnée incompréhensible s'il s'agit de monophysites avancés! Zacharie sait encore que ces envoyés (ceux qu'il connaît!) se rattachèrent à la communion de Pierre Monge quand ils lurent les lettres que ce patriarche adressait à Fravitas de CP (elles interprétaient l'*Henoticon* en anathématisant le Synode et le Tome), mais il sait également (p. 92) que sous Anastase, successeur de Pierre, il y avait encore à Alexandrie des moines schismatiques à cause de qui le patriarche ne joignait pas le nom de Pierre Monge à ceux de Dioscore et de Timothée. Ces données nous paraissent établir une distinction parmi les *schismatiques* d'Alexandrie. Les uns étaient des monophysites avancés, antichalcédoniens irréductibles.

Martyrius communiquaient entre eux (1), l'*Henoticon*, diversement interprété, laissait encore bien des divisions et bien des animosités entre ses partisans. Au moment de la mort d'Acace, il y avait toujours, à la cour de Zénon, des Alexandrins de différents partis, malgré les mesures énergiques employées par l'empereur pour assurer les résultats de son Edit de paix (2).

Les évènements de CP et d'Alexandrie ont un peu détourné notre attention du mouvement religieux proprement dit, pour l'appliquer à la considération de luttes dans lesquelles la politique et les intérêts personnels jouaient le plus grand rôle. Ni

Mais que penser des autres? C'est la condamnation expresse du Synode qui les sépare de Pierre Monge; ils n'hésitent pas à recourir à Acace et à Zénon qui, dans toute cette affaire, gardent une réserve prudente à l'égard du Synode, et s'en tiennent à l'*Henoticon*. Ils discutent à CP et n'obtiennent aucun résultat parce que l'empereur est absolument opposé à la décision de Chalcédoine. Cependant, ils communiquent avec Acace et Zénon. Tout nous invite à croire qu'ils forment un parti moyen, qui reçoit l'*Henoticon* sans vouloir prononcer l'anathème contre le Concile et le Tome; ce sont vraisemblablement ces Protériens d'abord réconciliés avec Pierre Monge par la simple acceptation de l'Edit de Zénon. Nous ajouterons que LIBERAT., c. 18, distingue des catholiques persécutés par Pierre, ceux « *qui a parte abbatiss Nephalii erant, et qui circa Joannem episcopum, hegumenum monasterii Diolchon* ». Ces derniers n'étaient sûrement pas les monophysites avancés, puisque ce qui fut enlevé à Jean fut donné au monastère de l'abbé Amon, lequel était autrefois venu à CP demander à Basilisque le retour de Timothée Eluse (ZACH., p. 59). A ce compte, au lieu d'amener l'union, l'*Henoticon* aurait divisé Alexandrie entre quatre partis (et non pas seulement trois : HARNACK, l. c., p. 378). EVAGRIUS, l. III, c. 30 en compte également quatre. « *Statt zwei, gab es vier Parteien. Die strengen Monophysiten, wie die aufrichtigen Katholiken mussten das Henotikon verwerfen, während die fügsamen unter beiden Teilen deshalb doch noch nicht kirchlich vereint waren* ». (HERGENRÖTHER-KIRSCH, *Handbuch...*, p. 388). Nous trouverons encore une confirmation de l'existence d'un second parti de schismatiques alexandrins dans ce que nous dirons plus loin de Nephalius.

(1) Acace ne communiqua pas directement avec Pierre le Foulon, mais bien avec Pierre Monge qui avait reçu les lettres de communion du patriarche monophysite d'Antioche.

(2) Der äusserste Zwang stellte so eine Art von Ruhe her, doch befanden sich noch Ägypter der verschiedenen Parteien am Hofe Zeno's, als Akakios im Jahre 489 starb. BARTH, l. c., p. 115.

Zénon, ni Acace, ni Pierre Monge, ni Pierre le Foulon, ne semblent s'être fort préoccupés de la véritable christologie. Le premier rêvait d'accorder toutes les factions religieuses; Acace ambitionnait la primauté dans l'église d'Orient; les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche visaient sans doute surtout à garder des positions que les difficultés mêmes avaient rendues plus chères. Aussi bien n'est-ce point parmi eux que nous rencontrons les théologiens et les apologistes de la doctrine monophysite. Nous rentrerons davantage dans la voie indiquée à cette étude historique par le but qui l'a inspirée, en portant désormais nos regards vers l'Orient, c'est-à-dire, vers la Syrie et la Palestine; la lutte s'y livre davantage sur le terrain doctrinal et religieux, bien qu'elle se complique toujours de persécutions et de violences. Disons encore toutefois, qu'à la mort du patriarche Acace (489), on élut pour le remplacer un clerc fort estimé de Zénon, Fravitas (1); il ne resta que quelques mois sur le siège de Constantinople, et il notifia son élévation au pape Félix II et à Pierre Monge d'Alexandrie (2). Il fut remplacé par Euphemius, un chalcédonien (489/90-495/96) (3), qui se sépara de la communion de l'Alexandrin. Ce dernier mourut peut-être après (29 octobre 489); son successeur fut Athanase (489-496), un monophysite convaincu (4). Pierre le Foulon avait aussi terminé sa carrière, et son siège était occupé par l'hérétique Palladius (c. 488-498) (5).

(1) Ou Flavitas. Cf. KRÜGER, *not.* ad 91, 29.

(2) ZACH., p. 92 s., a conservé la synodique de Fravitas à Pierre. Elle ne renferme qu'une déclaration générale de communion, et condamne Nestorius et Eutychès sans parler du Tome et du Concile. La lettre à Félix II s'en tenait aussi probablement à des généralités. Cf. BARTH, *l. c.*, p. 114. La lettre à Pierre dément THEOPH. qui prétend que Fravitas annonçait à Félix II qu'il rejetait la communion de Pierre, et à ce dernier, qu'il n'était pas uni au Pape. Comme son prédécesseur, ce patriarche s'est borné à recevoir l'*Henoticon*. Le Pape réclama de lui la condamnation d'Acace et de Pierre Monge.

(3) ZACH., p. 92. Il était d'Apamée, et, bien qu'élevé à Alexandrie, il « souffrait du mal du nestorianisme », c'est-à-dire qu'il était partisan de la doctrine chalcédonienne, comme il ne tarda pas à le montrer.

(4) Athanase anathématisa ouvertement le Synode de Chalcédoine en recevant l'*Henoticon*. ZACH., p. 97.

(5) La date de la mort de Pierre d'Antioche n'est point certaine. Il mourut probablement avant son homonyme d'Alexandrie, vers 488.

La seconde partie du règne de Zénon vit entrer en scène, par son arrivée à l'épiscopat, un personnage qui allait jouer un rôle prépondérant dans les agitations monophysites en Orient. Nous voulons parler de Philoxène ou Xenaïas (Akhsénâyâ), sacré évêque de Mabboug ou Hiérapolis, par Pierre le Foulon, en 485 (1). Dès son séjour à l'école d'Edesse, alors qu'Ibas y favorisait encore le nestorianisme, Philoxène s'était distingué par un monophysisme violent. Nous le retrouvons ensuite dans les environs d'Antioche, au temps du patriarche Calandion, qui l'expulsa de son diocèse à cause de ses prédications turbulentes. Pierre le Foulon lui avait donné ses bonnes grâces en récompense de son zèle pour la cause de l'orthodoxie. Il avait intrigué contre Calandion pendant son premier exil (2), et il avait été en correspondance avec l'empereur Zénon au sujet de la foi (3). Pierre le Foulon le fit tout d'abord chorévêque (4), puis, il lui donna l'évêché de Mabboug. Nous n'avons pas conservé de renseignements précis sur les premières années de son long et laborieux épiscopat (488-518). Elles furent sans doute consacrées, comme les précédentes, à des prédications et à la com-

(1) Pour la biographie de Philoxène, voir E. W. BUDGE, *The Discourses of Philoxenus...*, t. II, Introduction; A. VASCHALDE, *Three Letters of Philoxenus...*, Introd.; R. DUVAL, *La littérature syriaque*, p. 554 s. Deux notices syriaques sur Philoxène : A. VASCHALDE, *l. c.*, p. 175 s. et F. NAU, *Rev. de l'Orient chrét.*, t. VIII (1905), p. 650 s. Nous indiquerons au cours de l'exposé les données nouvelles que les manuscrits nous ont fournies, ainsi que les références aux *sources historiques* catholiques et monophysites.

(2) ZACH., p. 150, lui fait même honneur de la déposition de Calandion. KRÜGER, *not.* ad 150, 19, trouve que cette affirmation est erronée, puisque Philoxène fut lui-même chassé par Calandion. Mais rien n'empêche de croire que le fougueux monophysite travailla avec ardeur contre celui qui l'avait expulsé du diocèse d'Antioche. Les causes de la peine qui atteignit bientôt Calandion ne furent pas exclusivement d'ordre politique. C'est sans doute cette expulsion de Philoxène que l'on compte comme son premier exil dans les textes qui parlent de son *second* exil à Philippopolis en Thrace. Cf. BUDGE, *l. c.*, p. LVIII.

(3) Sur la lettre de Philoxène à Zénon, voir 2^e part., ch. III.

(4) D'après la notice du ms. Addit. 14042, publiée et traduite par F. NAU, *l. c.*

position d'écrits, contre tout ce qui, de près ou de loin, touchait au nestorianisme (1). Il intervint probablement pour pousser Cyrus d'Edesse à solliciter de l'empereur la destruction de l'école des Perses (2). Il jouit des faveurs de Pierre le Foulon et de Palladius. Nous le verrons adversaire acharné de Flavien d'Antioche dès les débuts du patriarcat de ce dernier.

Zénon mourut en 491. Il y avait alors union entre Palladius d'Antioche, Athanase II d'Alexandrie et Sallustios (3), qui occupait le siège de Jérusalem. Mais Euphemius de Constantinople, ne communiquait point avec eux; il avait même tenté une réconciliation avec Rome. Elle ne put toutefois s'opérer, parce que le Pape continuait à demander la condamnation d'Acace et à exiger que le nom de ce patriarche fût effacé des diptyques (4). Aux divisions intérieures qui désolaient l'église orientale, l'*Henoticon* avait ajouté le schisme avec l'Occident.

§ 4. — *Le règne d'Anastase (491-518),*

Quelles que fussent les dispositions intimes d'Anastase le Siléntiaire (5), qui remplaça Zénon sur le trône impérial, il jugea prudent de ne rien innover et de s'employer à la pacification générale en s'en tenant à l'*Henoticon*. Il rencontrait partout des divisions profondes; le concile de Chalcédoine avait ses adversaires et ses partisans acharnés; ceux mêmes qui se ralliaient à l'édit de Zénon étaient encore séparés par les inter-

(1) Cette période de la vie de Philoxène semble avoir été assez calme. Ce fut avant ses luttes contre Flavien qu'il composa ses discours ascétiques. Cf. BUDGE, *l. c.*, p. LXXIII s.

(2) Cf. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 132 et 141.

(3) ZACH., p. 97 et 102.

(4) Sur cette attitude des papes, voir HERGENRÖTHER-KIRSCH, *Handbuch der allg. Kircheng.*, I³, p. 590 s.

(5) Pour la politique religieuse d'Anastase, voir G. A. ROSE, *Die byzantinische Kirchenpolitik unter Kaiser Anastasius I* (Programm), Wohlau, 1888. — KLEYN, *Jacobus Bar.*, p. 18, trouve qu'Evagrius a tort d'attribuer à l'esprit pacifique d'Anastase les mesures favorables aux monophysites. Cet empereur était bien monophysite de conviction.

prétations différentes de la même formule (1). Ce règne va voir se dérouler les luttes et les controverses de la plus haute importance pour le développement et l'histoire de la christologie monophysite (2).

Bien que séparé des Romains par les difficultés au sujet du nom d'Acace, le patriarche Euphemius était un partisan de l'orthodoxie chalcédonienne. Avant le couronnement d'Anastase, il lui avait arraché la promesse de revenir à la réception du concile, qu'il reconnut lui-même dans son synode de 492 (3). Irrité des anathèmes portés par Athanase d'Alexandrie contre le Tome et le Synode, Euphemius méditait de le faire déposer. Athanase le prévint; aidé par son allié Sallustios de Jérusalem, il accusa d'hérésie le patriarche de CP auprès de l'empereur. Un conciliabule tenu dans la ville impériale remplaça Euphemius par Macedonius II (496-511) (4). Le nouveau patriarche souscrivit la formule de l'*Henoticon*, mais il se montra adversaire de la politique religieuse impériale, dont les faveurs allaient toujours davantage aux monophysites. Il travailla à rétablir la foi de Chalcédoine; les cabales et les accusations ne manquèrent point contre lui (5).

En Egypte, la cause monophysite trouvait un nouveau champion dans le successeur d'Athanase d'Alexandrie, Jean II Hemula (496-503), qui anathématisait ouvertement le Synode et le Tome (6). Le patriarche Elie avait remplacé Sallustios sur le siège de Jérusalem, en 494. A son tour, Antioche reçut un

(1) Cf. EVAGRIUS, I. III, c. 30.

(2) Tout en décrivant rapidement les vicissitudes de l'histoire externe du monophysisme, nous donnerons, pour rester fidèle à notre but, une attention spéciale aux événements qui intéressent plus directement les questions doctrinales, les conciles, les polémiques avec les chalcédo niens et les eutychianistes, etc.

(3) EVAGRIUS, I. III, c. 32. — Cf. HEFELE, *Conciliengeschichte*, II², 617; ROSE, *l. c.*, p. 5 s.

(4) ZACH., p. 102; HEFELE, *l. c.*, p. 618. Euphemius fut exilé à Euchaita.

(5) Il fut accusé de mauvaises mœurs (EVAGR., I. III, c. 32), puis, de nestorianisme en complicité avec certains moines de CP (ZACH., p. 110 s.). Nous parlerons plus loin de ce dernier grief élevé contre Macedonius.

(6) ZACH., p. 97 s.

nouveau patriarche à la mort de Palladius (498); ce fut Flavien (498-512), qui put passer d'abord pour antichalcédonien (1), mais qui bientôt changea de tactique et s'unit à Macedonius et à Elie. Il rencontra en Philoxène de Mabboug un adversaire implacable, qui ne lui laissa ni trêve ni répit pendant toute la durée de son patriarcat (2). Dès 499, l'évêque de Mabboug vint à CP (3) pour défendre les intérêts de son parti et réclamer contre la nomination de Flavien. Le différend entre les deux prélats ne fut point terminé à cette occasion. La lutte cependant paraît avoir été interrompue pour un temps par l'invasion des Perses, qui causèrent d'immenses ravages dans la province même de Philoxène (4). Elle reprit, plus vive que jamais, vers 506-507; l'accusation capitale que l'évêque de Mabboug proférait contre son patriarche était celle de nestorianisme. Sous la direction et les excitations de Philoxène, les monophysites syriens se soulevèrent et entreprirent une campagne acharnée, non seulement contre Nestorius et le concile de Chalcédoine, mais encore contre tous les docteurs de la christologie antiochienne : Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Ibas d'Edesse, etc. (5). Flavien se défendit tout d'abord en anathématisant Nes-

(1) Flavien avait reçu l'*Henoticon* pour des raisons politiques; il était intérieurement chalcédonien. KRÜGER, *art. cit.*

(2) Les causes de cette hostilité irréductible qui anima Philoxène contre Flavien ne sont pas bien déterminées. Les moines de Palestine qui parlent de ces difficultés dans la lettre à Alcison, n'en peuvent indiquer clairement les motifs (EVAGR., l. III, c. 31). L'opinion commune qu'ils rapportent (προφάσει τῆς πίστεως, ὡς οἱ πολλοὶ διηγοῦνται) nous semble juste. Philoxène n'a point obéi, en luttant avec acharnement contre Flavien, à des considérations d'intérêt; mais les mesures de rigueur dont il avait été l'objet de la part de Calandion, et que Flavien avait sans doute continuées, ne pouvaient que l'aigrir davantage (Cf. la citation de la *Lettre aux moines de Senun*, ASSEMANI, BO, II, 18). Le caractère de Philoxène a été diversement apprécié. Cf. A. VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 20 s.

(3) Dans le passage cité (*not. préc.*) de la *lettre aux moines de Senun*, Philoxène affirme qu'il vint deux fois dans la capitale, et qu'il eut à souffrir de la part de ceux qu'il appelle les nestoriens hérétiques.

(4) A. VASCHALDE, *Three Letters*, p. 17.

(5) Un synode de CP, que VICT. TUN. rapporte à l'année 499, se serait

torius et sa doctrine, mais Philoxène ne se déclara pas encore satisfait : ce qu'il voulait, c'était l'anathème explicite contre les têtes de ce qu'il estimait un diophysisme nestorien. Il nous a révélé lui-même la manière adroite et un peu rusée dont il s'y prit pour arriver complètement à son but : sans rien dire des personnes, il exigea de Flavien la condamnation des doctrines, sachant bien que, s'il cédait en ce premier point, le patriarche se verrait nécessairement amené à faire des concessions ultérieures (1). L'évêque de Mabboug s'était assuré le concours des moines monophysites des contrées orientales; il était soutenu dans sa lutte par Eleusinus de Sasime en Cappadoce, par Nicias de Laodicée de Syrie, et par d'autres évêques opposés à Flavien (2). S'adressant à l'empereur, il lui fit parvenir un exposé de la foi véritable, et lui montra que la doctrine des personnages dont il exigeait la condamnation, était opposée à cette confession orthodoxe, aussi bien que le diophysisme des chalcédoniens (3). Anastase appela Philoxène, dont l'arrivée jeta un

déjà occupé des pères et des auteurs du nestorianisme. Toutefois, il semble bien, par le témoignage de Philoxène que nous allons rapporter, que ce n'est que dans la seconde phase de la lutte qu'il s'attacha à poursuivre la condamnation explicite des doctrines et des personnes suspectes de nestorianisme.

(1) C'est dans la *lettre à Maron le lecteur d'Anazarbe* (cf. 2^e part., ch. IV, art. 1, § 4) que Philoxène découvre son procédé. Il réfute le bruit que l'on fait courir sur son compte, en disant qu'il ne demande plus l'anathème contre ces diophysites, et il explique la conduite qu'il a tenue vis-à-vis de Flavien. « Je le dis en vérité, j'ai toujours anathématisé et j'anathématise (*encore*) ces hérétiques, et je n'ai point dit... qu'il ne convient pas de les anathématiser; mais, étant descendu vers celui qui alors résistait (*c'est évidemment Flavien qui est désigné*) pour qu'il s'excusât et fit cesser les scandales, je lui ai dit d'anathématiser leurs doctrines et leurs écrits, parce qu'il les tenait comme les docteurs orthodoxes et les Pères. Je voyais bien que, s'il anathématisait les doctrines, il serait ensuite forcé d'anathématiser les noms (*les personnes*), car on sait que la disposition de l'Eglise exige que tout hérétique soit anathématisé avec sa doctrine ». Addit. 14726, f. 22 v.

(2) Cf. EVAGRIUS, l. III, c. 31; ZACH., p. 128, avec les notes de KRÜGER *ad h. l.*

(3) ZACH., l. c. Les moines palestiniens connaissent aussi ce recours à l'empereur. Cf. EVAGRIUS, l. c.

grand trouble dans la ville impériale, où celui-ci comptait fort peu d'amis (1). Flavien n'était guère d'avis d'obéir à toutes les injonctions des agitateurs monophysites, et il résista longtemps à leurs exigences.

Avant de considérer le dénouement des luttes menées en Syrie par l'infatigable Philoxène, tournons un instant les yeux vers la ville impériale. Nous sommes aux environs de l'année 508; c'est à ce moment que le fameux Sévère, le futur patriarche monophysite d'Antioche, commence à se produire (2). Originaire de Sozopolis en Pisidie, Sévère avait étudié les lettres et la rhétorique à Alexandrie, puis le droit à Béryste, avant de devenir chrétien. Baptisé à Tripoli vers 488, il connut, au cours d'un voyage à Jérusalem, les disciples de Pierre l'Ibérien, et se fit moine dans leur couvent, près de Gaza. Après avoir pratiqué pendant quelque temps un ascétisme rigoureux dans le désert d'Eleutheropolis, il demeura parmi les moines de Romanos, revint ensuite à la laure de Mayounna. Il fonda enfin un monastère et fut ordonné prêtre. Vers 508, il est aux prises avec un champion de la doctrine chalcédonienne, ce Nephalius que nous avons vu mêlé aux résistances contre Pierre Monge à Alexandrie. Nephalius s'était joint au clergé de Jérusalem et il excitait les évêques et les clercs contre les moines monophysites qui anathématisaient le concile de Chalcédoine (3). Il profitait sans

(1) MICHEL, p. 160. Théophane fait aussi mention de ce voyage, et il ajoute que l'empereur dut faire sortir Philoxène en secret de CP. Cf. BUDGE, *l. c.*, p. XXIII.

(2) Sur la biographie de Sévère, voir J. EUSTRATIOS, *Σεῦρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας*, Leipzig, 1894; M. PEISKER, *Severus von Antiochien*, Halle, 1903. Cette biographie s'est enrichie par la publication des *Vies* de Sévère (SPANUTH, KUGENER; cf. notre bibliographie générale), et par celle des lettres de Sévère (BROOKS). Dans son édition de la *Vit. Sev. Jean*, KUGENER a réuni des fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère.

(3) Aux renseignements donnés plus haut sur Nephalius, s'ajoutent les détails fournis par *Vit. Sev. Zach.*, p. 100 s. et *Vit. Sev. Jean*, p. 231 s. On a voulu reconnaître un changement considérable dans les dispositions de Nephalius, autrefois monophysite et maintenant défenseur du Synode. KRÜGER, *not. ad 87*, 33 affirme que c'est par erreur que ZOTENBERG (*Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de*

doute des dispositions du patriarche Elie de Jérusalem, que l'empereur laissa plus longtemps en paix que Flavien d'Antioche, à cause du peu d'importance et du peu d'autorité dont jouissait à ce moment le parti monophysite en Palestine (1). Il vint à Mayouma, expulsa de leur couvent les disciples de Pierre l'Ibérien, et osa attaquer Sévère dans un discours nettement diophysite; il composa même une Apologie du Synode, que Sévère réfuta (2). Ensuite Nephalius se rendit de nouveau à CP, où il trouva l'appui du patriarche Macedonius (3), tandis que l'empereur était irrité des troubles provoqués par ses agissements en Palestine (4). Les vexations endurées par les moines causèrent le voyage de Sévère, qui resta environ trois années (508-511) en mission dans la ville impériale (5). Il y comptait

Nikion, Journ. Asiat., t. XII, Paris, 1878, p. 312, n. 2) et BARTH (*Kaiser Zeno*, p. 115) font de Nephalius un chalcédonien. Nous avons cru devoir distinguer deux partis parmi les adversaires de Pierre Monge, que ZACH. réunit sous la même dénomination de *schismatiques*. Dans la *Vit. Sev. Zach.* il est parlé du zèle antérieur de Nephalius contre le synode de Chalcedoine, mais l'auteur semble le mettre en doute (p. 101); il y est dit encore qu'avant son changement de dispositions, Nephalius blâmait le Synode, mais il faut remarquer que l'adhésion à l'*Henoticon* était considérée comme la condamnation du Concile. C'est également par là que nous nous expliquons comment EVAGRIUS (I. III, c. 22 et 33) a pu voir en Nephalius un schismatique monophysite, qui ne devint chalcédonien que plus tard. *Vit. Sev. Jean* a suivi ZACH. en ajoutant quelques détails très sujets à caution (p. ex. que Néphalius brigua l'épiscopat d'Alexandrie et qu'il se mit à défendre le Synode quand ce projet eut échoué). Nous verrions plutôt en Nephalius un des catholiques ralliés à l'*Henoticon* sans vouloir anathématiser le concile de Chalcedoine. L'adhésion à l'édit de Zénon l'aura fait considérer comme monophysite par ZACH. et EVAGR. De plus, ZACH. qui connaît son opposition à Pierre Monge, l'a attribuée à la même raison que celle des monophysites avancés, tandis que c'est peut-être l'anathème explicite porté par Pierre contre le Synode qui a excité Nephalius contre le patriarche.

(1) Cf. F. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 21.

(2) Sur les écrits de Sévère contre Nephalius, voir 2^e part., ch. IV, art. 1, § 1.

(3) *Vit. Sev. Jean*, p. 232.

(4) *Vit. Sev. Zach.*, p. 104.

(5) Deux cents moines y vinrent avec lui. Cf. MICHEL, p. 160, et THEODOR. LECT. (dans *Vit. Sev. Jean*, p. 362). Sévère était encore à CP quand Timothée arriva au patriarcat (août 511).

de puissants protecteurs; par leur moyen, il gagna les bonnes grâces de l'empereur, qui fit droit aux réclamations des moines palestiniens. Ces faveurs impériales n'étaient pas sans alarmer les diophysites, qui constituaient un parti puissant à CP. Les polémiques doctrinales recommencèrent et donnèrent lieu à la composition de plusieurs écrits. Ainsi, les chalcédoniens ayant recueilli jusqu'à 250 passages des œuvres de S. Cyrille en faveur de leur opinion, Sévère leur répondit en publiant son *Philalèthe* (1). Comme on avait répandu le bruit qu'il partageait les erreurs d'Eutychès, il réfuta cette calomnie dans un discours dédié aux patrices Appion et Paul; dans des lettres à différentes personnes il attaqua également les hérésies d'Eutychès, d'Apolinaire et de Nestorius (2).

C'était le moment où Macedonius et Flavien étaient aux prises avec les plus graves difficultés. Le patriarche de CP était nettement accusé de nestorianisme, et ces bruits trouvaient crédit auprès de l'empereur (3). Sévère et ses partisans intriguaient

(1) Pour la date et la nature de ces ouvrages, voir la 2^e part., ch. IV., art. 1, § 2.

(2) *Vit. Sev. Jean*, p. 234; *Vit. Sev. Zach.*, p. 104.

(3) Que faut-il penser du nestorianisme reproché à Macedonius? Comme on l'a fait remarquer (KLEYN, *Jac. Barad.*, p. 19 s.), il est presque impossible de discerner la part de vérité que renferment les deux récits de la procédure contre le patriarche. Les sources catholiques et monophysites sont loin de concorder. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 19, n. 1, pense qu'il y a exagération de part et d'autre. ZACH., p. 120, parle d'un livre composé par Macedonius au moyen d'extraits empruntés aux ouvrages de Diodore, Théodore, etc. Les *Vitae Sev.* (*Zach.*, p. 103 s.; *Jean*, p. 235 s.) confondent l'écrit cher au patriarche avec le florilège cyrillien composé par les diophysites, et qui donna lieu à la publication du *Philalèthe* de Sévère. Cette confusion ne peut pas être maintenue. Nous avons, en effet, dans le troisième livre de Sévère *Contre le Grammairien* une mention spéciale pour chacun de ces écrits, dans des circonstances et avec des détails qui ne permettent pas de révoquer en doute la sincérité du monophysite quant au fait lui-même de l'existence de deux collections bien distinctes. Nous donnerons plus loin (cf. 2^e part., ch. IV, art. 1, § 2) le texte des notices de Sévère. Pour apprécier la valeur de l'accusation de nestorianisme, il faut se garder d'oublier que, pour les monophysites, toute doctrine diophysite était nécessairement nestorienne.

toujours, et Macedonius se trouvait de plus en plus compromis par la résistance des catholiques de la capitale à l'introduction dans le Trisagion de l'addition monophysite *ὁ παρρησιας δι' ἡμᾶς* (1). Il n'est pas probable que Macedonius ait jamais consenti à anathématiser le concile de Chalcédoine (2). Par une insigne perfidie, on détacha de lui certains monastères qui soutenaient sa cause; on fit circuler sous son nom une profession de foi dans laquelle le concile d'Ephèse était passé sous silence, aussi bien que celui de Chalcédoine (3). Quand on l'aura encore accusé de révolte et de mœurs honteuses, l'empereur l'enverra en exil (août 544) à Euchaita, où Euphemius l'avait précédé (4).

(1) La grande sédition à ce propos eut lieu plus tard, sous le patriarcat de Timothée. (EVAGR., l. III, c. 44; ZACH., p. 120; MICHEL, p. 453 s.). Mais la lettre de Sévère à Soterichus, à laquelle EVAGR. en appelle pour dire qu'on accusait Macedonius d'avoir fomenté ces agitations, ayant été écrite avant l'épiscopat de Sévère, on doit reconnaître que la formule monophysite occasionna réellement des troubles vers 510. Cf. ZACH., p. 123, et le fragment de THEODOR. LECT. cité dans *Vit. Sev. Jean*, p. 362 s.

(2) ZACH., p. 122. Toute la conduite du patriarche proteste contre cette accusation. Il aurait même anathématisé Flavien d'Antioche pour avoir dérogé au respect dû au concile. KLEYN, *l. c.*, p. 19.

(3) Les moines de Palestine, qui écrivent (vers 514) à Alcison de Nicopolis, admettent que Macedonius est l'auteur de cet écrit, en ajoutant qu'il y anathématisa Nestorius et Eutychès. Une telle attitude est trop étrange pour être vraisemblable. Jamais les diophysites ne voulurent annuler les décisions du concile de 451; ils les interprétaient au contraire en leur faveur. On est donc autorisé à admettre que cet écrit imputé à Macédonius fut un faux créé par l'empereur ou par les monophysites. Cf. KLEYN, *l. c.*, p. 19 s. — *Vit. Sev. Jean* dit encore que Sévère excita l'empereur à interroger Macedonius au sujet de la formule *Unus de Trinitate...*, etc., dont l'orthodoxie ne fut reconnue que plus tard, et que le patriarche rejeta cette expression avec horreur (*l. c.*, p. 256 s.). Dans le 29^e chapitre du 3^e livre *Contra Grammaticum* Sévère raconte qu'au temps où il se trouvait à CP, il fut en discussion avec deux chalcédoniens qui défendaient la doctrine du Tome de Léon : c'était, dit-il, l'un Petronius de Rome, et l'autre Renatus de Ravenne. A la fin, il leur demanda s'ils admettaient l'expression *ἐκ τῆς ἀγίας Τριάδος παρρησιάζειν ἡμεῖς*, et ils ne voulurent pas la recevoir. (Addit. 12157, f. 142, rA). Il est donc vraisemblable que Sévère fit poser la même question à Macedonius.

(4) Cf. KRÜGER, *not.* ad 121, 10 et 128, 1.

Les menées de Philoxène de Mabboug et de ses partisans contre Flavian d'Antioche s'étaient poursuivies sans trêve. Accablé de vexations de tout genre, et ayant déjà souscrit à l'*Henoticon*, le patriarche se vit encore obligé d'envoyer à l'empereur un écrit dans lequel il lançait l'anathème contre Diodore, Théodore et les autres personnages dont les monophysites avaient réclamé de lui la condamnation expresse comme la preuve de son orthodoxie (508-509) (1). Toutes ces concessions n'excitaient que davantage l'audace de ses adversaires, et Flavian se voyait mis en demeure de condamner formellement le concile de Chalcédoine et quiconque reconnaissait dans le Christ deux natures après l'union (2). Sur ces entrefaites, l'empereur Anastase lui fit remettre, pour la signer, une pièce dont l'existence nous est révélée par une lettre de Sévère à l'évêque Constantinus de Séleucie en Isaurie (3); elle porte le nom de τύπος ou πληροφολία, formule de pleine garantie (4). Ce document contenait la

(1) Cf. KRÜGER, *art. cit.* PRE³, XIII, 585. Dans un synode (Antioche, 508-509) Flavian se serait rallié à la foi des trois premiers conciles, passant sous silence celui de Chalcédoine; il aurait anathématisé les personnages suspects de nestorianisme, et formulé, en quatre articles, une profession de foi nettement opposée à la doctrine diophysite. C'est la πληροφολία de Flavian, dont nous allons parler.

(2) EVAGR., I. III, c. 31.

(3) Cf. E. W. BROOKS, *The sixth book...*, II, 5 s. La lettre a été écrite par Sévère avant son épiscopat et pendant son séjour à CP (508-511). Elle est très intéressante pour les événements de cette époque, mais nous n'en avons malheureusement que des fragments.

(4) Sévère parle des gens d'un parti intermédiaire, qui prétendent distinguer entre la doctrine et les anathèmes du concile de Chalcédoine. Tous, dit-il, n'ont qu'un but : anéantir le Type ou formule de garantie, qui a paru bonne au religieux empereur, et qui a été envoyée à Flavian d'Antioche, la supprimer et la détruire entièrement, ou retrancher quelque chose de son intégrité. Cette manière de s'exprimer permet de conjecturer que la formule avait été composée par un monophysite et remise à l'empereur. Il est peut-être possible d'en retrouver la trace, et d'obtenir quelques détails sur son auteur, par un passage de *Vit. Sev. Zach.*, p. 107 s. Le biographe raconte que Sévère s'employait à CP à procurer l'union de tous les partis en évitant les exagérations dans les controverses. Ainsi, il ne favorisait pas les moines d'Antioche qui, venus dans la capitale, se plaisaient à prononcer des excommunications.

condamnation explicite des doctrines de S. Léon et du synode de Chalcédoine (1); il fut envoyé à Flavien et à Elie de Jérusalem, qui s'était encore montré moins conciliant que le patriarche d'Antioche, et avait refusé de condamner Diodore, Théodore et le concile de Chalcédoine (2). La tentative n'eut aucun succès, comme l'on devait s'y attendre. En effet, les mo-

terribles; avec les moines palestiniens, il examinait plutôt ce qu'il était possible d'obtenir, et, sans rien retrancher de l'intégrité des enseignements, il enlevait toute excuse aux évêques de mauvaise volonté qui s'opposaient à l'union. Le biographe continue (p. 108) par deux phrases que M. KUGENER a rendues comme suit : « Il éleva en effet les convictions (πληροφορία) terre à terre de Flavien, qui fut évêque d'Antioche, vers la sublimité des doctrines, tempéra dans la mesure du possible la violence de ceux qui s'étaient séparés de lui, et pria l'empereur d'ordonner que l'union se fit de cette manière. Flavien d'Antioche et Elie de Jérusalem, ainsi que certains adversaires de ces choses, ne voulurent pas lui obéir, et occasionnèrent de grands troubles à eux-mêmes et au peuple ». Les détails donnés par la lettre à Constantin nous engagent à voir une allusion aux mêmes événements dans la notice de *Vit. Sev. Zach.* En y maintenant l'image employée, nous comprendrions ce passage en ce sens que, pour se tenir dans la voie moyenne, Sévère corrigea tout à la fois, et la formule donnée par Flavien (πληροφορία) en la mettant d'accord avec les enseignements orthodoxes, et les exagérations des ennemis du patriarche d'Antioche, en ne laissant pas prononcer l'anathème contre lui par les moines exaltés. Enfin, intervenant auprès de l'empereur, il lui persuada d'ordonner que l'union se fit par un édit (τύπος) conçu dans ce sens. C'est ce *Type* que Flavien et Elie ne voulurent pas accepter, ce qui causa beaucoup de troubles. Sévère serait ainsi l'auteur de la formule proposée à Anastase comme un moyen de conciliation et d'union. La πληροφορία donnée par Flavien, en son synode de 508/509, devait « être élevée à la hauteur des enseignements orthodoxes » parce qu'elle se contentait de passer sous silence le Concile et le Tome. Le *Type* proposé par Sévère contenait plus que cette πληροφορία, sans doute le rejet explicite de l'Épître dogmatique et de la définition de Chalcédoine, ce qui empêcha Flavien et Elie de Jérusalem de l'admettre; il n'allait point jusqu'à prononcer l'anathème, et ainsi il ne donna point satisfaction aux monophysites exaltés.

(1) E. W. BROOKS, *l. c.*, p. 8.

(2) Dans son *ἔκθεσις πίστεως*, adressée à l'empereur c. 500. Cf. DIK-KAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 20, avec les renvois à DE BOOR, *Zeitsch. für Kirchengesch.*, t. VI, 573 s., et à J. EUSTRATIUS, *l. c.*, p. 32 s.

nophysites syriens, excités par Philoxène, ne pouvaient être apaisés que par un anathème formel contre le concile, le Tome et tous les diophysites; d'autre part, Flavien chercha et trouva encore un moyen d'éviter cet extrême. Il donna une nouvelle profession de sa foi, déclarant qu'il recevait le concile de Chalcedoine en tant que cette assemblée avait prononcé la condamnation des hérétiques Nestorius et Eutychès, mais non pas en tant qu'elle avait établi une définition de la foi (1). Le patriarche d'Antioche n'était pas seul de cet avis; les évêques de la province d'Isaurie partageaient cette manière de voir; ils ne se détachèrent de la communion de Flavien que par suite de l'action exercée sur eux par Sévère lors de leur venue dans la ville impériale (2). Cependant, comme nous le verrons bientôt,

(1) Cf. EVAGRIUS, I. III, c. 31. Nous rencontrons déjà une formule semblable, pour rejeter complètement la partie dogmatique du Synode, dans l'Encyclique de Basilisque, EVAGR., I. III, c. 4 : πάντα τὰ ἐν Χαλκηδόνι ἐν ὁρίῳ πίστεως, ἐκθέσει συμβόλου, ἢ ἐρμηνείας, ἢ διδασκαλίας, ἢ διὰ λέξεως εἰρημένα καὶ πεπραγμένα.

(2) Les moines de Palestine, dans leur lettre à Alcison (EVAGR., I. III, c. 31) parlent de la défection des Isauriens, qui se séparèrent de Macedonius et de Flavien pour s'unir à ceux qui avaient souscrit une formule qui condamnait expressément le Concile et la doctrine diophysite. A la province d'Isaurie, dont Séleucie était la métropole, appartenaient entre autres les évêchés de Claudiopolis, de Celenderis et de Philadelphie. La lettre déjà mentionnée de Sévère à Constantin de Séleucie nous apprend qu'Asterius de Celenderis et Jean de Claudiopolis vinrent à CP (entre 508 et 514). Ce dernier, dans une discussion avec Sévère, soutint la distinction entre l'admission de la foi et celle des anathèmes de Chalcedoine. On croirait facilement, d'après la lettre, que l'empereur lui-même avait envoyé Jean auprès de Sévère. Ce serait peut-être le résultat de la profession de foi envoyée par Flavien. *Vit. Sev. Zach.*, p. 107 s., nous dit que Sévère disputa également avec Asterius, et que ce fut par l'intermédiaire d'Asterius et de Sergius de Philadelphie de Séleucie que « Sévère acquit l'union avec tous les évêques isauriens, confondant ainsi par les faits ceux qui disaient d'eux (*des monophysites*) qu'ils fuyaient la communion de tout évêque de la sainte église catholique de Dieu, et qui, pour ce motif, leur donnaient le nom mensonger d'Acéphales ». Et p. 108 : « Quoi? Faut-il raconter comment il attira à lui les évêques éloquents, les uns en leur écrivant, les autres en leur parlant, de sorte qu'eux aussi l'aidèrent à combattre les doctrines de Nestorius? »

Flavien comptait encore de nombreux soutiens parmi les évêques orientaux; il remportera encore une victoire (1) avant d'être la victime des machinations de ses ennemis.

Le successeur de Macedonius de CP fut le patriarche Timothée (511-518). Il envoya ses lettres synodiques à Jean III Niciotes, qui occupait le siège d'Alexandrie depuis l'année 505. Ce dernier, monophysite rigoureux, trouva insuffisantes les déclarations de Timothée (2); il réclama de lui l'anathème explicite contre le Synode et le Tome. Le patriarche de CP se confina dans un silence absolu sur ces points; l'empereur subissait l'influence du groupe des adhérents modérés de l'*Henoticon*, représenté à CP par Dioscore, Chaeremon (3) et leurs parti-

(1) Au synode de Sidon, dont nous parlerons bientôt.

(2) Dans une lettre, écrite en 518, à Eleusinus de Sasime, Sévère dit (Brooks, *l. c.*, I, 406) que les synodiques de Timothée ne contenaient pas l'anathème contre le Concile, le Tome et les diophysites.

(3) Dioscore et Chaeremon étaient apocrisiaires de l'église d'Alexandrie. Ils se trouvaient déjà à CP lors de l'arrivée (vers 497) des légats du pape Anastase II qui venaient demander à l'empereur de faire rayer des diptyques le nom d'Acace et de terminer ainsi le schisme. A cette occasion, ils présentèrent aux légats (MANSI, *Concilia*, VIII, 194 s.) une requête pour être reçus dans la communion du Pape. Ils retraçaient l'union qui avait toujours régné entre Rome et Alexandrie, jusqu'au moment où une mauvaise traduction de l'Épître dogmatique avait fait croire aux Alexandrins que les Romains donnaient dans le nestorianisme, et où ces derniers, excités par Jean Talaya, avaient même refusé de recevoir les envoyés de l'église d'Alexandrie. La profession de foi des deux apocrisiaires se rattache aux trois premiers conciles et passe sous silence celui de Chalcédoine. Exposant ensuite une doctrine orthodoxe, dans la forme habituelle des monophysites modérés, ils se font forts de montrer que Dioscore, Timothée Aélure et Pierre (Monge) ont toujours pensé ainsi. Ce sont donc bien des monophysites modérés, recevant l'*Henoticon* sans anathématiser le Synode et le Tome; des gens du parti dont nous avons reconnu l'existence parmi les *ἀποκρίστῃς* d'Alexandrie, qui s'étaient peut-être réconciliés avec Pierre Monge à l'occasion des lettres de ce dernier à Fravitas de CP. — Dans une lettre à Ammonius d'Alexandrie (nous en donnons plus loin le contenu), Sévère blâme ces modérés comme ayant toujours fait de la religion une source de profits personnels. — L'influence que le parti de Dioscore et de Chaeremon était parvenu à exercer sur l'empereur Anastase marque chez celui-ci, soit une grande mobilité de dispositions, soit la volonté

sans. Jean Niciotes fut vertement réprimandé de son audace; il se rendit compte de la situation, et, par un opportunisme qui avait déjà servi à plusieurs de ses prédécesseurs, tout en anathématisant lui-même le Concile et le Tome, il cessa d'en demander autant aux évêques étrangers pour les recevoir dans sa communion (1).

Une politique religieuse de modération triomphait donc à Constantinople au commencement du patriarcat de Timothée. Dans la région d'Antioche, le calme n'était point rétabli. C'est pour apaiser les difficultés que le patriarche Flavien convoqua le synode de Sidon, en 512. Cette importante assemblée fut un échec pour la cause monophysite. Deux documents ajoutent de précieux renseignements à ceux que l'on possédait jusqu'ici sur ce synode (2). C'est d'abord une lettre de Philoxène à l'abbé Siméon de Teleda (3), qui nous donne des détails sur la convoca-

de s'en tenir toujours à l'attitude caractérisée par la réception pure et simple de l'*Henoticon*, en réprimant tout ce qui sortait de cette mesure, dans l'un ou l'autre sens, soit que l'on exigeât l'anathème explicite contre le concile de Chalcédoine (Jean Niciotes), soit qu'on reconnût au Synode une valeur même partielle (Flavien, Élie). *Vit. Sev. Zach.*, p. 115 attribue aussi les mesures prises par Anastase contre Macedonius et Flavien, et l'approbation de l'élection de Sévère, au désir de l'empereur « de faire disparaître les innovations que les nestoriens avaient machinées contre l'*Henotique de Zénon*, de pieuse fin ».

(1) Il écrivit à Dioscore et à Chaeremon qu'il n'exigeait rien de plus que l'adhésion à l'*Henoticon*. *Lettre de Sévère à Ammonius*, BROOKS, *l. c.*, I, 2, p. 289.

(2) Les sources jusqu'ici exploitées étaient ZACH., p. 130 s.; MICHEL, *l. c.*, p. 162 s.; un fragment de la 3^e partie de la Chronique du pseudo-Denys de Tellmahré (cf. *Vit. Sev. Jean*, p. 303 s.); la vie de S. Sabas, dans COTELERIUS, *Monumenta ecclesiae graecae*, t. III, Paris, 1680, p. 298 s., et d'autres passages moins importants. Cf. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 20 s. — Nous n'avons pas l'intention de relever tous les défauts qui apparaissent dans les sources précitées, et dans les exposés faits d'après elles. Cet examen nous entraînerait trop loin. Le lecteur pourra facilement corriger les travaux précédents par les documents nouveaux que nous lui mettons sous les yeux; ceux-ci méritent toute confiance puisqu'ils proviennent de témoins qui ont pris part au Synode : Philoxène et Sévère (*Vit. Sev. Zach.*, p. 111, dit que Sévère se rendit à Sidon sur l'invitation des évêques orthodoxes).

(3) Cette lettre a été écrite de l'exil de Philoxène à Philippopolis.

tion de la réunion. Nous y apprenons qu'à ce moment, Flavien avait avec lui tous les évêques orientaux, sauf ceux de la province de Philoxène. Ce ne fut que par force que l'évêque de Mabboug vint au synode; en route, il parvint à se constituer un groupe de partisans : dans l'assemblée, ils ne furent que dix opposants à Flavien (1). On voit donc que ce synode ne fut pas présidé par Philoxène et Soterichus de Césarée en Cappadoce (2); nous ne savons pas s'il avait été réuni par ordre de l'empereur ou par l'initiative du patriarche (3). Quant à ce qui se passa

Les fragments qui nous occupent sont renfermés dans le ms. syr. Addit. 14333, f. 40 r B-v A.

(1) Voici le passage qui concerne le synode de Sidon; on en trouvera le texte syriaque dans l'Append. I. (f. 40 r B). « Quand Flavien occupait le trône d'Antioche, tu sais, et personne n'ignore, que tous les évêques de l'Orient (f. 40 v A) étaient en communion avec lui. Les uns étaient en même temps engagés dans son hérésie, mais d'autres étaient simplement dans sa communion, se conduisant d'après le moment, connue c'est la coutume de tous les hypocrites. Moi seul et les évêques de ma province, à l'exception de trois, nous étions séparés de sa communion; tous les autres, comme je l'ai dit, étaient d'accord avec lui. Lorsque j'eus reçu l'ordre de me rendre à Sidon, non seulement par écrit, mais aussi par l'entremise du préfet (μάρτυρος) qui fut envoyé pour me conduire, je passai par Qinneshrin; je détachai de sa communion (*de Flavien*) le vénérable évêque Siméon, que je pris avec moi; à Tripolis (*je détachai de lui*) Nicéas et Pierre d'Alep, qui se préparaient parce qu'ils avaient aussi été appelés par lui à se rendre auprès de lui à Sidon. Après que je les eus pris tous deux, par le secours divin, et qu'ils furent passés à notre parti, de nouveau, à Béryte, je détachai de sa communion Marinus, évêque de cette ville, et Thomas de Khunasira qui s'y trouvait. Et nous étions seuls, à nous dix, de tous les évêques de l'Orient, contre lui à Sidon ». On voit donc combien MICHEL (*l. c.*, p. 162), s'est trompé en écrivant : « Il (*Philoxène*) pressa l'empereur de réunir un synode à Sidon. Quand il fut réuni, Flavianus s'abstint d'y venir, et fut anathématisé par le synode ». *Vit. Sev. Jean*, p. 238, est aussi dans une erreur complète au sujet du synode de Sidon. Nous citerons plus loin la suite de la lettre, qui a trait au Synode d'Antioche. Philoxène ne nomme que cinq membres de son groupe de dix évêques : les quatre autres étaient vraisemblablement des évêques de sa province.

(2) *Vita Sabae*, *l. c.*, p. 298.

(3) Il faut remarquer que Philoxène ne fait pas intervenir l'empereur. C'est Flavien qui l'a appelé au Synode; Nicéas et Pierre ont été égale-

dans le synode, un premier renseignement nous est fourni par Zacharie. Cet auteur nous apprend que des moines orientaux, excités par Philoxène, présentèrent une supplique à l'assemblée; elle avait été rédigée par Cosmas de Qinneshrin, et était accompagnée de 77 chapitres blâmant le Tome de Léon et le concile de Chalcédoine, que ces moines anathématisaient ouvertement. Mais les patriarches d'Antioche et de Jérusalem avaient la majorité au synode; ils empêchèrent la condamnation expresse du Tome et de la définition de Chalcédoine. Flavien prétendit s'en tenir à l'anathème contre les écrits des partisans de Diodore, contre Nestorius et contre les réfutations des douze chapitres de S. Cyrille (1). Nous sommes heureux de rencontrer plus de détails sur la tactique adoptée par les diophysites pour confondre les partisans de Philoxène, dans une lettre déjà mentionnée de Sévère au prêtre Ammonius d'Alexandrie (2). Cette

ment appelés par le patriarche, qui voulait peut-être profiter du moment favorable et des dispositions actuelles d'Anastase pour arranger les difficultés.

(1) ZACH., p. 151 s.

(2) Voici quelques détails sur cette lettre (*fragments*), que l'on trouvera dans E. W. BROOKS, *The sixth book...*, I, 286 s. Elle est datée de 515-516. Sévère a déjà écrit aux Alexandrins, leur signifiant qu'il a remplacé le nom de Pierre Monge dans les diptyques (cf. MANSI, *Concilia*, V, 999). Dans sa réponse, Ammonius paraît s'être plaint de ce que Sévère n'a pas fait grand éloge de Pierre. Sévère prétend que tout ce qu'il pouvait faire, c'était de renouer la communion avec l'église d'Alexandrie en remplaçant ce nom dans les diptyques; mais quoi que pensent les Alexandrins, ils ne peuvent exiger qu'il donne des louanges à un homme qui ne lui en a jamais paru digne. Le patriarche d'Antioche explique alors le reproche qu'il adresse à Pierre Monge; c'est celui d'avoir communiqué avec des évêques qui n'avaient pas les mêmes opinions que lui. Tandis, en effet, que Pierre anathématisait ouvertement le Synode et le Tome, il était en communion avec des évêques qui s'en tenaient à l'*Henoticon*. C'est ainsi que Jean (Niciotes) ayant réclaté de Timothée de CP l'anathème explicite contre « les choses scandaleuses », Dioscore et Chaeremon le firent blâmer par l'empereur Anastase de ce qu'il ne se contentait pas de l'*Henoticon*, comme Pierre, Athanase et Jean, et « ils excitèrent l'illustre empereur à placer (comme preuve) dans ses religieuses lettres, une copie des lettres que Pierre, Athanase et Jean avaient envoyées aux évêques de l'extérieur, lettres

pièce nous apprend que les catholiques opposèrent aux exigences de leurs adversaires certains documents qui mirent ces derniers singulièrement mal à l'aise. C'étaient des exemplaires de plusieurs lettres que les patriarches alexandrins Pierre (Monge), Athanase II et Jean (Hemula) avaient écrites à des évêques avec qui ils voulaient entrer en communion; elles ne réclamaient point l'anathème contre le Synode et le Tome, mais se contentaient de l'adhésion à l'*Henoticon*. Cette réfutation, qui est péremptoire pour Sévère, explique la fin rapide du synode, sans qu'il soit nécessaire de le faire dissoudre prématurément par l'empereur (1). La fureur des monophysites contre Flavien n'en fut qu'augmentée. Sur le désir manifesté par le commissaire impérial Eutropius, Flavien et Elie écrivirent à Anastase (2). Mais Philoxène ne désarma point.

La victoire remportée à Sidon manifestait une situation plutôt heureuse du parti diophysite dans les diocèses orientaux. C'est au moment où Sévère avait abandonné la ville impériale pour rentrer dans son monastère de Palestine, qu'il vit son Philalèthe attaqué par un chalcédonien du nom de Jean Grammaticus de Césarée. L'higoumène monophysite répondit par un second

qui furent alléguées aussi autrefois dans la (ville) des Sidoniens, quand le Synode des évêques s'y trouva réuni; elles nous couvrirent d'une grande confusion (dit Sévère), nous qui soutenions la lutte pour l'orthodoxie; il ne nous resta plus qu'à nous cacher, et à céder à ces réfutations péremptoires. Leur était également jointe la lettre du vénérable patriarche Jean, adressée à Dioscore et à Chacremon, à ce sujet, qu'il ne demandait rien de plus que (l'adhésion à) l'Henoticon, sans aucune autre addition. Notons que Sévère parle absolument comme quelqu'un qui était présent à ce synode.

(1) Cette raison est un peu plus compréhensible que la simple phrase de ZACH., p. 131 : « C'est ainsi que le synode se sépara ». Sur la dissolution du synode par l'empereur et sur les différentes explications qu'on en donne, voir p. ex. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 21. — La *Vita Sabae*, l. c., p. 307, dit simplement que Flavien et Elie prononcèrent la dissolution du synode et s'en retournèrent chez eux.

(2) D'après une citation de la lettre d'Elie dans la *Vita Sabae*, on peut voir que les deux patriarches, qui étaient certainement du même avis, s'en étaient tenus à l'adhésion pure et simple à l'*Henoticon*. Cf. DIEKAMP, l. c.

ouvrage intitulé *Apologie pour le Philalèthe*, accusant son adversaire d'avoir déguisé sous le couvert d'une attaque contre les eutychieux phantasiastes une défense en règle du concile de Chalcédoine (1).

Selon les récits que des vieillards à la mémoire heureuse firent encore à Evagrius, l'évêque de Mabboug lança dans la ville d'Antioche la troupe des moines fanatiques du voisinage; ils vinrent harceler Flavien, pour lui arracher l'anathème explicite contre le concile de Chalcédoine et le Tome de Léon. Mais le peuple d'Antioche leur infligea une correction terrible; l'arrivée des moines de la Syrie seconde, anciens confrères et amis du patriarche, causa encore de plus grands troubles (2). Philoxène avait envoyé à CP des moines syriens monophysites, pour reprendre contre Flavien l'accusation de nestorianisme (3). Leurs instances, ou la nouvelle des désordres d'Antioche, ou ces deux causes réunies, arrachèrent à l'empereur la condamnation de Flavien (4). Bien qu'il eût fini par prononcer l'anathème réclamé (5), le patriarche fut expulsé de son siège, et banni à Pétra en Palestine. Son successeur fut le moine Sévère, que l'on tira de son couvent et qui fut sacré le 6 novembre 512 (6). La

(1) Nous établirons, dans la deuxième partie (ch. IV, art. 1, § 3) l'existence de ces deux ouvrages et leur distinction d'avec les autres écrits polémiques du Grammaire et de Sévère, avec lesquels ils étaient jusqu'à présent confondus par les auteurs. La date de cette controverse sera justifiée au même endroit.

(2) EVAGRIUS, l. III, c. 32.

(3) ZACH., p. 131. Philoxène chercha toujours à s'assurer le concours des moines dans ces luttes. On a de lui une *Lettre aux moines* (éditée par A. VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 84 s.) qui est une sorte de circulaire adressée aux couvents orientaux pour exciter les moines au temps des difficultés avec Flavien.

(4) EVAGRIUS, l. III, c. 32 : εἴτε οὖν ἐκ τῶν προτέρων, εἴτε καὶ ἐκ τῶν δευτέρων, ἥ καὶ ἐξ ἀμφοῖν, ὁ Φλαβιανὸς ἐκβάλλεται.

(5) Cf. J. EUSTRATIUS, l. c., p. 38 s.

(6) Sévère fut élu patriarche par les moines et le peuple (?) d'Antioche (*Vit. Sev. Zach.*, p. 110 s.) grâce à l'influence de Philoxène de Mabboug (*Vit. Sev. Jean*, p. 321, d'après une notice du ms. Addit. 14642). Les évêques et l'empereur approuvèrent ce choix. Plusieurs notices ont conservé les noms des prélats qui assistèrent au sacre du nouveau patriarche. Cf. *Vit. Sev. Jean*, p. 319 s.

lettre de Philoxène à l'abbé Siméon de Teleda nous donne encore des détails intéressants sur les événements de cette époque (1). Elle nous montre l'évêque de Mabboug et ses partisans s'employant à rattacher successivement tous les prélats orientaux à Sévère. L'élection ne fut donc pas immédiatement reçue partout, et le synode d'Antioche n'eut point lieu à l'occasion du sacre, mais quelque temps après, quand les efforts de Philoxène et des siens eurent fait accepter partout le nouveau patriarche. Dès son intronisation, Sévère se rattacha ouvertement à la foi des trois premiers conciles et de l'*Henoticon*; il anathématisa Nestorius, Eutychès, le synode de Chalcédoine et le Tome de Léon, et en général, tous les diophysites (2).

Nous avons déjà dit comment Timothée I de CP avait manifesté la modération de ses sentiments en refusant à Jean Niciotes d'Alexandrie l'anathème explicite contre le Synode et le Tome. En Palestine, au témoignage de la lettre des moines à Aleison, les synodiques de Timothée furent acceptées; elles répondaient bien aux dispositions d'Élie de Jérusalem à ce moment (3); mais on y refusa de reconnaître comme légitimes la déposition de Macedonius et celle de Flavien (4). L'attitude du patriarche de CP était peut-être inspirée par la politique (5); son peuple était

(1) Voici la seconde partie du passage qui nous intéresse en ce moment (Addit. 14375, f. 40 v A). « Mais lorsque Flavien fut parti — et *(cela arriva)* certainement par la volonté de Dieu — le vénérable Mar Sévère fut élu et reçut l'ordination dans la grande église d'Antioche, comme l'exigent la coutume et les canons. Dans la suite, tous les évêques se réunirent et vinrent successivement, les uns sous l'influence de mes écrits, et d'autres, persuadés par les écrits de leurs amis qui auparavant (*déjà*) étaient en communion avec nous. S'étant réunis et étant venus en grand nombre, il y eut un synode ».

(2) Cf. KUGENER, *Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche, Oriens Christ.*, II (Rome, 1902), p. 268 s. — Vlt. Sev. Jean, p. 242; *ibid.*, p. 322 : *Allocution de Sévère aux moines orthodoxes du diocèse oriental* etc.

(3) Il s'en tenait, comme après le Synode de Sidon, à l'adhésion pure et simple à l'*Henoticon*. Cf. *supra*.

(4) EVAGRIUS, I. III, c. 28.

(5) L'empereur en était alors à la modération et aux idées de conciliation.

loin d'être complètement gagné à l'orthodoxie monophysite. Timothée s'en aperçut quand il voulut introduire le nom de Sévère dans les diptyques et en effacer celui de Flavien; le peuple de CP l'en empêcha (1). Anastase fit une constatation semblable lors des troubles provoqués par l'addition au Trisagion (novembre 512); pour apaiser la foule, l'empereur dut paraître dans le cirque, dépouillé de son diadème et dans l'attitude d'une absolue résignation. Cette sédition marqua la fin des agitations religieuses dont la ville impériale fut le théâtre sous son règne (2).

Il semble raisonnable d'admettre que le synode des évêques orientaux ralliés à Sévère ne tarda pas trop longtemps à se réunir après le sacre du nouveau patriarche (3); on ne risquera guère de se tromper en le fixant au commencement de 513 (4). Une modération relative et toute politique régna encore dans cette assemblée, bien qu'on y ait unanimement porté l'anathème contre toutes les hérésies, y compris la doctrine des diophysites, du Tome et du concile de Chalcédoine (5). C'est ce que Philoxène fait encore ressortir en écrivant à Siméon de Teleida (6); il donne

(1) THEOPHAN. dans *Vit. Sev. Jean*, p. 384.

(2) Cf. KRÜGER, *art. cit.* PRE³, XIII, 586.

(3) Comme nous le verrons, plusieurs détails indiquent les débuts de l'épiscopat de Sévère. Ainsi, c'est dans ce synode qu'il adresse ses lettres de communion aux autres patriarches.

(4) Nous croyons que c'est de ce synode qu'il s'agit dans une lettre de Sévère à Musonius et Alexandre d'Anazarbe; le patriarche l'appelle « la synode des religieux évêques d'Orient ». Il dit la conduite qu'il se propose de tenir en cherchant à attirer les autres évêques à sa communion; cela semble indiquer encore les premiers temps de son patriarcat. BROOKS, *l. c.* I, 97 s. Cette lettre est datée de 513-516, mais le synode avait déjà eu lieu quand elle fut écrite.

(5) Cf. la lettre citée *not. précéd.*, ainsi que la lettre de Philoxène que nous allons citer.

(6) Voici ce que Philoxène ajoute au passage cité à propos du synode d'Antioche (I. 40, v A) : « Ni nous dix, ni celui qui fut notre patriarche, le vénérable Mar Sévère nous n'avons pu leur demander (à ces évêques) une satisfaction parfaite (litt. *les choses qui semblent requises*); car nous jugeâmes que si nous proflions contre eux de cette circonstance, et si nous les accusions soit d'avoir été avec Flavien, soit d'avoir favo-

la conduite tenue à Antioche comme un exemple de cette *économie* (οἰκονομία) ou tolérance prudente que les circonstances permettent et ordonnent d'employer lorsqu'un attachement scrupuleux à la rigueur des règles ecclésiastiques et aux exigences de l'orthodoxie absolue menace de causer plus de mal que de bien. Ainsi on ne réclama pas des évêques qui avaient suivi le parti de Flavien qu'ils se reconnussent coupables de ce chef ni qu'ils en fissent amende honorable au groupe des philoxéniens, mais seulement qu'ils approuvassent la déposition de Flavien, qu'ils rejetassent le Synode et le Tome, et qu'ils reçussent sans arrière-pensée l'*Henoticon*.

Ce ne fut pas au synode d'Antioche que les évêques monophysites donnèrent à l'*Henoticon*, par une explication officielle, un sens nettement antichalcédonien (1). Sévère et son concile écri-

risé son hérésie, toute cette affaire serait gâtée, et que nous n'atteindrions pas le but de nos efforts, c'est-à-dire de faire confirmer l'ordination (de Sévère) ou d'établir la doctrine de la foi orthodoxe, ou de leur faire recevoir les anathèmes prononcés contre les hérétiques, ou de conserver l'église dans la paix et la concorde. Cette conduite prudente fut alors connue de toute la ville et du clergé, ainsi que des pieux moines présents, et personne ne blâma rien de ce qui se fit, mais la chose fut reçue avec éloge par tous ceux qui se réjouissent de la paix des églises et de la stabilité de la foi orthodoxe, parce qu'on ne réclama des évêques ni les choses rigoureuses, ni les choses minutieuses dont s'occupent maintenant ceux qui sont séparés de l'Eglise. Ils ne furent pas non plus requis de confesser par écrit ou oralement qu'ils avaient mal agi, envers nous dix en se séparant de nous à Sidon, et envers la foi véritable elle-même en s'accordant avec celui qui cherchait à la ruiner. Ce fut assez pour nous, quant à toute cette affaire, qu'ils signassent avec nous la déposition de Flavien, qu'ils anathématisassent comme nous le Synode et le Tome, et qu'ils reçussent avec nous purement (et non par ruse, comme Flavien et Macédonius) l'*Henoticon*, comme aussi le synode de la province égyptienne le reçoit, et la grande église d'Alexandrie. Cela se passa non pas comme si nous l'eussions réclamé en tant qu'orthodoxes, et qu'eux, comme des schismatiques, eussent fait la paix avec nous; nous agîmes tous d'une volonté unanime, comme n'ayant déjà auparavant qu'une seule pensée tant au sujet de la foi qu'au sujet des anathèmes contre les hérétiques.

(1) Nous rapporterons plus loin cette explication officielle de l'*Henoticon* au Synode de Tyr (514-518) et nous donnerons les arguments en

virent à Jean Niciotes, pour l'inviter à entrer en communion avec eux. Le patriarche adressa également des lettres synodiques à Élie de Jérusalem, qui refusa de les recevoir (1); quand les clercs qui apportaient ces lettres se présentèrent une seconde fois, accompagnés de soldats impériaux, S. Sabas et ses moines les mirent en fuite; tous les fidèles de Jérusalem prononcèrent l'anathème contre Sévère et contre tous ceux qui persévéraient dans sa communion (2). Dans la région d'Antioche, au témoignage des moines palestiniens, ce fut la ruse ou la force qui provoqua les adhésions aux synodiques dans lesquelles Sévère anathématisait le Concile et tous les diophysites (3). Le patriarche vit bientôt se produire dans son parti ainsi recruté de nombreuses défections. Les évêques de la province d'Apamée n'avaient pas tardé à se retirer de sa communion (4); les Isauriens l'anathématisèrent, avec tous ses partisans (5); deux évêques, Cosmas

faveur de notre opinion. En attendant, nous pouvons remarquer que si cette mesure violente avait été prise à Antioche, on n'aurait pas pu donner la conduite tenue en ce Synode comme une *οἰκονομία* imposée par les circonstances.

(1) *Vita Sabae*, l. c., p. 308; EVAGR., l. III, c. 33. Cf. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 21.

(2) *Vita Sabae*, l. c.

(3) EVAGR., l. III, c. 33. Sur Marinus de Béryte, que les moines donnent comme l'un de ceux qui furent trompés, voir BROOKS, l. c., I, 473 s., une lettre dans laquelle Sévère l'accuse d'être devenu hérétique et d'adhérer aux doctrines de Valentin et d'Eutychès.

(4) Cf. BROOKS, l. c., I, 78 s. Cette « citation au nom d'un synode aux évêques dépendants de la métropole d'Apamée » confirme l'assertion des moines palestiniens sans indiquer la cause du schisme. Pierre d'Apamée se trouvait seul de sa province à ce synode, tandis que les autres métropolitains étaient accompagnés de certains de leurs suffragants. Les membres du synode s'étonnant de ce fait, Pierre leur apprit que ses suffragants avaient renoncé à communiquer avec eux, sans toutefois se séparer de lui. Il réclama de Sévère l'emploi des moyens canoniques pour punir cette offense qui atteignait bien plus les saintes églises que lui-même. Cette pièce est datée des années 514-518. Le synode invite les évêques coupables à se repentir et à se justifier, sans tarder, en les avertissant que les canons ne peuvent rester lettre morte.

(5) EVAGR., l. c. Les lettres de Sévère nous montrent qu'il dut intervenir souvent dans les affaires de la province d'Isaurie quand Solon

d'Épiphane et Sévère d'Aréthuse lui firent parvenir des lettres de déposition (1); d'autres prélats et des clercs abandonnèrent leurs églises et s'enfuirent (2). Le désarroi était complet et l'on comprend que Philoxène et Sévère signalassent à l'empereur Anastase la nécessité d'opérer « des réformes » (3). La situation était d'autant plus critique que les diophysites relevaient audacieusement la tête. La réponse que Philoxène adressera plus

eut remplacé Constantin à Séleucie (cf. Brooks, *l. c.*, Index, v^e *Isauria*); mais il s'agit de difficultés d'ordre disciplinaire et Solon resta en correspondance avec le patriarche.

(1) EVAGR., *l. III*, c. 54. Une lettre de Sévère au Maître des Offices (Brooks, *l. c.*, I, 81 s.) mentionne l'obstination des évêques de la Syrie seconde : d'Épiphane, d'Aréthuse et de Rhaphania. Les évêques réunis à Antioche ont essayé de les détacher des abbés des monastères de cette région, qui s'étaient séparés de la communion de Sévère et des siens. Mais ils ont envoyé un écrit rempli d'insultes contre le synode, et de blasphèmes contre Dieu et le sacerdoce; ils ont été, pour cela, déposés. Le patriarche demande à son correspondant de porter ces nouvelles à la connaissance de l'empereur, et de lui accorder aide et protection. EVAGR., *l. c.*, raconte comment l'humanité d'Anastase, qui ne voulut point faire couler le sang, sauva ces évêques soutenus par leurs fidèles. — Nous croyons que les évêques mentionnés par Sévère ont réellement dirigé leur écrit contre les membres et les décisions du synode réuni auprès du patriarche peu après son sacre. Avertis tout d'abord, ils furent ensuite condamnés par « les pieux évêques résidant en cette ville » peut-être à l'occasion d'une de ces réunions provinciales qui devaient se tenir deux fois par an pour régler les affaires courantes (cf. Brooks, *l. c.*, I, 113, une lettre dans laquelle Sévère rappelle cette obligation aux suffragants du métropolitain d'Apamée). Il faut remarquer que dans cette lettre au Maître des Offices, Sévère annonce que l'empereur l'a invité à se rendre à Héraclée. Tout porte à croire que cette invitation coïncida avec celle qu'Anastase envoya à Hormisdas, pour accomplir la promesse faite à Vitalien (cf. *infra*) de chercher, d'accord avec le Pape, l'apaisement des dissensions religieuses. Les deux lettres à Hormisdas sont, l'une du 28 décembre 514 et l'autre du 12 janvier 515. La lettre de Sévère au Maître des Offices date donc vraisemblablement du commencement de 515.

(2) *Vit. Sep. Zach.*, p. 114, remarque qu'Épiphane de Tyr et Julien de Bostra ne voulurent pas communiquer avec Sévère et se retirèrent volontairement. — Épiphane fut déposé par Sévère pour cause de nestorianisme. Cf. CHABOT, *Documenta*, ch. XI, p. 260 s.

(3) ZACH., p. 133.

tard à la consultation de Maron d'Anazarbe, nous permet, par les détails rétrospectifs qu'elle fournit, de reconnaître l'existence d'un parti de chalcédoniens modérés et politiques, et la nature des difficultés qu'ils créaient aux monophysites (1). Sans doute, ils avaient dû s'avouer vaincus et anathématiser tous les personnages condamnés par les monophysites, mais leur conduite était peu sincère et très variable. Au fond, ils restaient chalcédoniens et défendaient un diophysisme mitigé, qui distinguait entre la doctrine et les anathèmes du Synode, prétendait retrouver les deux natures dans la formule cyrillienne et appuyait sur l'inséparabilité de ces deux natures reconnues encore dans le Christ après l'union. Les membres de ce groupe, réunis à Alexandrette, avaient adressé à Anastase en ce sens une lettre rédigée par Jean Grammaticus, et ils ne cessaient de représenter à l'empereur que l'anathème réclamé contre des évêques morts en possession de leurs sièges était inutile, odieux et de nature à ressusciter les divisions entre les églises. L'allié même de Philoxène, Eleusinus de Sasime, avait un moment trouvé cette attitude raisonnable (2). Mais l'évêque de Mabboug et le patriarche d'Antioche désapprouvaient hautement la semi-reconnaissance du concile de Chalcédoine (3); Philoxène continuait à garder son intransigeance dans la question si vivement débattue de la condamnation des personnages suspects de nestorianisme (4). Il

(1) Nous renvoyons à la deuxième partie (ch. IV, art. 1, § 4) pour plus de détails sur cette lettre importante à Maron, ainsi que pour les arguments qui justifient la chronologie que nous adoptons ici.

(2) Tous ces détails nous sont fournis par la lettre à Maron.

(3) Sur le sentiment de Sévère déjà lors de son séjour à CP, voir la lettre à Constantin, Brooks, *l. c.*, I, 5 s.

(4) La correspondance échangée (entre 514 et 518) entre les moines du couvent de Mar Bassus et Jacques de Saroug (MARTIN, *Zeitschrift der deut. morg. Gesellschaft*, t. XXX, p. 217 s.) insiste souvent sur ce point. — Dans la lettre à Maron, Philoxène proteste contre la calomnie répandue sur son compte par un évêque du tiers parti, qui faisait courir le bruit que l'évêque de Mabboug ne réclamait plus l'anathème contre les personnages en cause. C'est également cette lettre qui nous apprend que les diophysites argumentaient ainsi : il serait odieux d'anathématiser des ossements et des cendres, c'est-à-dire, des morts, qui ne peuvent plus faire de tort en repandant une mauvaise doctrine.

devenait indispensable de frapper un grand coup; nous pouvons voir dans ces difficultés et ces résistances des chalcédoniens modérés les causes qui déterminèrent Philoxène et Sévère à solliciter d'Anastase la convocation du synode de Tyr (1).

L'empereur venait de sortir des embarras que lui avait causés Vitalien. Dès 513, ce général avait pris prétexte des persécutions exercées contre les catholiques pour faire éclater une révolution (2). Après deux défaites essuyées par ses troupes, Anastase fut obligé de s'engager à rappeler les évêques exilés et à procurer l'apaisement des querelles religieuses en s'entendant avec Rome. A cette fin, il invita le Pape à un concile qui devait s'ouvrir à Héraclée le 1^{er} juillet de l'année 515. Nous avons dit déjà que Sévère d'Antioche y était également convoqué. Mais le synode n'eut pas lieu; l'empereur ne put s'accorder avec Hormisdas qui continuait à réclamer, comme conditions de sa communion, la pleine reconnaissance de la définition de Chalcédoine et la condamnation d'Acace.

La formule vague: « pour opérer les réformes nécessaires » (3), par laquelle le chroniqueur monophysite assigne le but du synode de Tyr, laisse cependant deviner qu'on ne s'y occupa pas seulement de renouveler l'acceptation de l'*Henoticon* et les anathèmes contre la définition de Chalcédoine. Cette importante assemblée se tint en l'année 826 des Grecs, c'est-à-dire, entre le 1^{er} octobre 514 et le 30 septembre 515 (4). Elle réunit autour

(1) ZACH., p. 138. « Ils (Sévère et Philoxène) firent connaître ces choses à l'empereur Anastase, qui rejetait expressément et de tout cœur l'assemblée de Chalcédoine, et il ordonna qu'un synode d'Orientaux se réunît à Tyr pour faire les réformes nécessaires ». Cf. encore *ibid.*, p. 131; Denys de Tellmahre (Jean d'Asie?) dans *Vil. Sev. Jean*, p. 304.

(2) Cf. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 244 s. Vitalien joua au moins le rôle de défenseur de l'orthodoxie chalcédonienne; même s'il faut attribuer sa révolte à d'autres motifs que les causes religieuses, on doit reconnaître que la position qu'il prit lui assura les sympathies de beaucoup de catholiques.

(3) ZACH., l. c.

(4) Nous adoptons la date fixée par DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 16 s. Ses arguments, dont KRÜGER (*PRE³*, XIII, 386) a reconnu la valeur nous paraissent confirmés par notre exposé des événements qui se dérou-

de Sévère et de Philoxène les évêques des provinces d'Antioche, d'Apamée, de l'Euphratésie, de l'Oshroène, de la Mésopotamie, de l'Arabie et de la Phénicie libanaise (1). Les chefs du synode étaient évidemment le patriarche et l'évêque de Mabboug (2). Sévère « y fit briller la vérité de la foi » en expliquant officiellement l'*Henoticon* dans un sens nettement monophysite et anti-chalcédonien. On renouvela l'anathème explicite contre le concile et l'addition qu'il avait faite à la foi; on envoya des lettres de communion aux patriarches de Constantinople et d'Alexandrie. Lorsque les réponses de Timothée et de Jean Niciotes furent arrivées (3), et qu'Élie de Jérusalem (les sources monophysites le signalent aussi comme ayant adhéré au synode), s'en fut tiré par un moyen qui ne lui réussit pas longtemps (4),

lèrent après l'élévation de Sévère au trône patriarcal. Nous noterons entre autres la nécessité de distinguer le synode d'Antioche de la réunion de certains évêques à l'occasion du sacre de Sévère, et le besoin d'un certain laps de temps pour l'accomplissement des faits qui, à notre avis, provoquèrent la convocation du synode de Tyr.

(1) Les listes de ZACH., p. 153 et du PSEUDO-DENYS (*Vil. Sev. Jean*, p. 304) concordent parfaitement. ZACH., p. 131, ajoute les évêques de la province de Philoxène (Euphratésie), ce qui est très vraisemblable, mais ne nomme pas ceux de la province d'Apamée (Syrie seconde). Ces derniers n'étaient peut-être pas encore rentrés dans la communion de Sévère; ils ont peut-être de nouveau refusé d'accompagner leur métropolitain au concile.

(2) Si PSEUDO-DENYS, *l. c.*, écrit que Timothée de CP, Élie de Jérusalem et le pape Symmaque présidaient au synode par leurs représentants, c'est là une donnée évidemment fausse. Symmaque était mort (19 juillet 514) avant l'année 826 des Grecs; le synode dut écrire à Timothée pour lui demander un signe d'union, et Élie n'était certes pas disposé à se faire représenter à cette assemblée.

(3) ZACH., p. 132 et 136.

(4) Cf. ZACH., *l. c.* — J. EUSTRATIUS, *l. c.*, p. 45, n. 1, dit que l'affirmation des monophysites au sujet de l'adhésion d'Élie au Synode est contraire à la vérité. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 22, écrit : « Dass er (*Elias*) klipp und klar zugestimmt hat, ist nach seiner bisherigen Bekenntnisstreue und wegen seiner bald folgenden Absetzung, nicht wohl zu glauben. Aber er mag wieder um des lieben Friedens die *olxovoμια* haben walten lassen, und durch neue Zugeständnisse auf kurze Zeit seine Stellung gerettet haben ». Élie ne satisfait jamais pleinement Sévère, qui lui garda toujours de l'animosité. Cf. BROOKS, *l. c.*, I, p. 144 s. *Ibid.*,

on put croire à l'union générale et définitive des évêques orientaux (1). L'interprétation extrême donnée à l'*Henoticon* paraît avoir été le point le plus remarqué des décisions du synode de Tyr (2); c'était le moyen radical pour briser toutes les oppositions contre Sévère en condamnant ouvertement le groupe des partisans modérés de l'Édit d'union, ceux qui prétendaient tenir une voie moyenne entre les diophysites réputés nestoriens et les monophysites purs (3). Mais les polémiques dogmatiques ne tardèrent pas à se renouveler, ou plutôt, elles ne cessèrent jamais. Les diophysites modérés, qui s'étaient réunis à Alexandrette quelque temps auparavant, jetèrent décidément le masque et composèrent des apologies expresses du concile de Chalcédoine : tels Jean de Scythopolis et ce Jean Grammaticus, que nous avons déjà rencontré. Sévère dut prendre la plume contre eux, mais la composition du *Contra Grammaticum* tarda encore quelques années (4). Le synode de Tyr semble également avoir mécontenté certains monophysites infectés d'eutychianisme. Il provoqua entre Sévère et le grammairien Sergius un échange de lettres qui s'échelonnèrent sur un assez long espace de temps (5).

p. 132 s., dans la lettre aux Pères, Sévère écrit (entre 515 et 517) : « Quant à celui qui est sur le siège de la ville de Jérusalem, aucune nouvelle ne nous est parvenue au sujet de son union. Mais tous ceux qui le connaissent sont convaincus que c'est un homme instable et vain, qui a mené dès le commencement même une vie troublée et changeante et est ainsi arrivé à la position qu'il occupe ». Le « prélat de Jérusalem » est évidemment Elie.

(1) ZACH., p. 136 note expressément l'abstention du siège de Rome.

(2) C'est au Synode de Tyr que les sources rapportent cette interprétation authentique de l'*Henoticon*. Jacques de Saroug, dont le monophysisme est indubitable, semble n'avoir connu qu'un seul synode des évêques orientaux; il l'a placé à Antioche et lui a fait honneur et de la composition du symbole oriental (peut-être la pièce donnée dans *Vit. Sev. Jean*, p. 322 s.) et de l'anathème contre le synode de Chalcédoine, et de l'explication officielle de l'*Henoticon*. Cf. Troisième lettre aux moines du couvent de Mar Bassus, *l. c.*, p. 264.

(3) La rencontre de diophysites proprement dits en Orient à cette époque, en dehors des nestoriens, serait un phénomène unique.

(4) Sur ces personnages, leurs écrits, et la réfutation que leur opposa Sévère, voir la 2^e part., ch. IV, art. 1, § 3.

(5) Voir également la deuxième partie de notre travail, ch. IV, art. 2.

Peu après le synode de Tyr, l'empereur ordonna à Élie de Jérusalem de communiquer avec Sévère. Le patriarche n'y consentit point et l'empereur irrité employa contre lui la force et la ruse. Olympius de Césarée, gouverneur de la Palestine, vint à Jérusalem avec des troupes; il était porteur de la lettre écrite autrefois par Élie, après le synode de Sidon, et dans laquelle le patriarche n'admettait pas sans réserve le concile de Chalcédoine. La publication de ce document refroidit sans doute les sympathies des défenseurs d'Élie; le gouverneur parvint à l'exiler (516) à Aïla, près de la Mer Rouge; il y mourut en 518 (1). Son successeur fut Jean, qui promit d'entrer en union avec Sévère, et d'anathématiser le concile de Chalcédoine; l'intervention de S. Sabas et des moines l'amena à rompre ses engagements envers les monophysites, sans que l'empereur pût le faire expulser (2).

A Alexandrie, après la mort de Jean Niciotes, Dioscore II était parvenu, au milieu d'agitations et de troubles, à s'emparer du siège patriarcal, qu'il n'occupa que deux ans (mai 516-octobre 518); un monophysisme strictement antichalcédonien s'y maintint avec lui. Timothée de Constantinople avait précédé quelque peu dans la tombe l'empereur Anastase († 9 juillet 518), qui eut encore le temps de lui donner pour successeur Jean II le Cappadocien (518-520) (3). Ce long règne se terminait après

(1) Cf. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 24 s.

(2) *Vita Sabae*, l. c., p. 310 s. La promesse arrachée à Jean lors de son élection montre encore que son prédécesseur n'avait jamais pleinement souscrit aux décisions du synode de Tyr.

(3) Nous anticipons légèrement pour placer ici les détails intéressants que Sévère donne sur Jean II et les événements de ce moment, dans une lettre, datée de 518, à Eleusinus de Sasime. Ils caractérisent bien le changement qui s'annonçait à CP. Le patriarche a appris (BROOKS, l. c., I, p. 403 s.) que le successeur de Timothée est le syncelle du défunt, Jean de Florentios. « On croit qu'il incline vers la vérité et il inspire aux orthodoxes d'heureuses espérances; mais il est très porté à tenir une voie moyenne trompeuse et à agir comme son prédécesseur l'a fait dans ses lettres synodiques ». Sévère avertit Eleusinus que Soterichus (de Césarée) se rend à CP; Entrechius (d'Anazarbe) retarde son voyage afin de voir d'abord comment le nouveau patriarche va se conduire, mais il a l'intention (Sévère réclame la discrétion de son corres-

des luttes continuelles, sans avoir véritablement unifié et pacifié les églises orientales qu'il avait maintenues dans la séparation et le schisme avec Rome. Avec le changement d'empereur, la politique religieuse va subir un revirement complet.

§ 5. — *Le règne de Justin I (518-527).*

Contre toute attente, ce fut le commandant de la garde impériale qui recueillit la succession de l'empereur défunt (1). Justin I inaugura son règne le 10 juillet 518. C'était un fougueux antimonophysite et, du coup, le parti chalcédonien se sentit vainqueur. Dès le 15 juillet, le patriarche Jean II fut forcé d'anathématiser Sévère d'Antioche. Le lendemain, on célébra solennellement la mémoire des saints Pères de Chalcédoine; on reçut les quatre conciles œcuméniques et les noms de Léon de Rome, de Macédonius et d'Euphémios furent rétablis dans les diptyques. Sur l'ordre du patriarche, un synode se réunit le 20 juillet; à la demande des moines de la capitale, il présenta à l'empereur et à l'impératrice un vœu en faveur du rétablissement complet de l'orthodoxie chalcédonienne. Jean II communiqua les décisions du synode à Jean de Jérusalem et à Épiphane de Tyr; l'autorité de Justin fit triompher bientôt la réaction dans ces églises (2). Les évêques de la Syrie seconde, que nous avons

pendant sur ce point) de refuser les synodiques que Jean lui enverra, si elles ne renferment point un remède aux divisions des églises. Sévère a déjà entendu parler d'un anathème que l'on dit lancé contre lui par le nouveau patriarche, mais il n'en croit rien. Il connaît ceux qui ont répandu ce faux bruit; on en a même arrêté plusieurs à CP. En tout cas, les Orthodoxes viennent de faire, dans la ville impériale, une manifestation qui a empêché les *hérétiques*, pourtant réunis, de se montrer, et qui les a remplis de crainte. Au reste, Sévère déclare que, s'il a parlé de cet anathème, ce n'est pas qu'il y attache une importance quelconque : les hérétiques n'ayant pas la foi immaculée de Pierre ne peuvent participer au pouvoir conféré à l'Apôtre en raison de la pureté de sa foi.

(1) Cf. KRÜGER, *art. cit.*, PRE³, XIII, 388 s.

(2) L'ordre de Justin d'inscrire le concile de Chalcédoine dans les diptyques, fut exécuté à Jérusalem dans un synode du 6 août 518. Cf. DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 42.

vus en lutte avec Sévère, s'empressèrent de se rallier à la cause qui triomphait enfin. Déjà l'influence du futur empereur Justinien dominait la politique de Justin. Les négociations furent reprises en vue de l'union avec Rome; le 28 mars 519, les légats d'Hormisdas reçurent à la réconciliation le patriarche de CP, qui condamna et exclut des diptyques Acace et ses successeurs, de même qu'Anastase et Zénon. La soumission était complète, au moins extérieurement.

A la nouvelle du changement total survenu dans la capitale et de l'ordre donné par l'empereur de recevoir partout le concile de Chalcédoine, Sévère d'Antioche abandonna son siège (1), qu'il avait occupé pendant six ans et se retira en Égypte (2). Ce pays, où les mesures impériales n'eurent aucun effet (3), devint le réceptacle de tous les fugitifs monophysites; ils y trouvèrent le repos et un accueil aussi honorable que bienveillant de la part de Timothée IV qui avait remplacé Dioscore sur le siège d'Alexandrie (4). Avec beaucoup de peine, les légats romains firent élire pour Antioche un prêtre de CP, Paul, que les monophysites surnommèrent le Juif et qui se signala immédiatement par des persécutions violentes contre les partisans de Sévère (5). Il dut bientôt se démettre de sa charge, qui fut confiée à Euphrasius de Jérusalem (6).

On comprend que cette période fut extrêmement pénible pour les monophysites obstinés. La persécution contre eux sévissait en plein; les évêques qui n'avaient pas voulu obéir à l'empereur et recevoir le synode de Chalcédoine, étaient en exil. Parmi eux se trouvaient les têtes du parti : Pierre d'Apamée, Jean de Tella,

(1) 29 septembre 518.

(2) ZACH., p. 141; MICHEL, *l. c.*, p. 169 s. L'inimitié bien connue qui régnait entre Sévère et Vitalien accrédita le bruit que ce dernier avait demandé à l'empereur la langue du patriarche. Cf. KRÜGER, *not.* ad 141, 12.

(3) ZACH., p. 158; MICHEL, *l. c.*, p. 173.

(4) KRÜGER, *art. cit.*, p. 389, préfère placer l'élection de Timothée IV en octobre 517.

(5) MICHEL, *l. c.*, p. 173 s. et 179.

(6) Euphrasius mourut le 29 mai 520. Son orthodoxie reste douteuse; il passe pour n'avoir reçu que par crainte le synode de Chalcédoine (KRÜGER, *art. cit.*, p. 390). Il était de Jérusalem (EVAGR., I. IV, c. 4).

Julien d'Halicarnasse, Mara d'Amid, Philoxène et Sévère (1). Les moines monophysites furent également maltraités; plusieurs furent mis à mort; des monastères entiers durent entreprendre des migrations pleines de périls et de vexations de tout genre et quitter la région d'Antioche, d'Euphratésie, l'Oshroène et la Mésopotamie (2). La rigueur des persécutions ne diminua point quand, Euphrasius ayant péri dans le tremblement de terre qui ruina Antioche, le siège patriarcal fut occupé par l'ancien *Comes Orientis*, Éphrem d'Amid (526-545) (3). Les chefs monophysites n'avaient plus de rapports avec leurs fidèles sinon par les lettres de consolation et d'exhortation qu'ils leur adressaient. Les pasteurs de la secte disparaissaient l'un après l'autre sans être remplacés. Jacques de Saroug n'avait pas été inquiété par les persécuteurs, mais il était mort en 521 (4). Philoxène, exilé d'abord à Philippopolis en Thrace, puis à Gangres en Paphlagonie, avait écrit plusieurs lettres mais il n'avait guère survécu à son exil (5). Jean Bar Coursus n'avait été que deux ans sur le siège épiscopal de Tella (519-521); il vivait dans le désert,

(1) ZACH., p. 158. Pour les noms des 55 (54) évêques bannis, cf. KRÜGER, *not.* ad 158, 13 et MICHEL, p. 171, *not.* 1 (de l'éditeur).

(2) KRÜGER, *not.* ad 153, 34; 156, 13 et 34. — ZACH., p. 158 s.; MICHEL, p. 170 s.

(3) Cf. KRÜGER, *not.* ad 153, 10, relevant les erreurs de ZACH. au sujet d'Ephrem. On reconnaît mieux l'appréciation que les monophysites portaient sur lui dans la notice reprise par MICHEL, *l. c.*, p. 181.

(4) Il était devenu évêque de Saroug en 519. Sa mort : MICHEL, *l. c.*, p. 173.

(5) La lettre aux moines de Teleda renferme des attaques contre Paul le Juif d'Antioche et date donc de 519-521 (GUIM). Celle aux moines de Senun est écrite de Philippopolis (ASSEMANI, *Bibl. Or.*, II, 38 s.). ZACH., p. 159, parle d'une lettre de remerciements adressée de Gangres à Berencianus de Beth Mar Hanina, qui avait osé aller faire des reproches à l'empereur lui-même. Sur la mort de Philoxène (vers 523), cf. KUGENER, *Rev. d'hist. ecclés.*, t. V, Louvain, 1904, p. 317 : « Le texte de Pseudo-Zacharie (p. 158, l. 18 s.) « il fut enfermé au-dessus de la cuisine de l'auberge (ενοδοχείον) de l'endroit, fut torturé par la fumée, comme il l'a fait savoir dans sa lettre, et mourut à la fin » permet tout au plus de supposer qu'il est mort accidentellement d'asphyxie ». — Pour les développements légendaires au sujet de cette mort, cf. KRÜGER, *not.* ad 158, 17.

n'ayant pas encore peut-être commencé ses courses apostoliques pour soutenir ses coreligionnaires (1). Mara d'Amid et Isidore de Qinneshrin furent exilés pendant de longues années à Petra en Arabie (2). Antoninus d'Alep, Thomas de Damas, Thomas de Dara, Thomas d'Emerin, Pierre de Reschaina, Constantin de Laodicée, Pierre d'Apamée et d'autres, étaient en fuite et obligés de se cacher où ils le pouvaient (3). L'exécution des édits impériaux était poursuivie avec rigueur, sinon par Justin lui-même (4), au moins par les diophysites syriens.

(1) C'est à tort que R. DUVAL, *La littér. syr.*, p. 339, écrit : « Jean fut expulsé de son siège en 521. Deux ans après, en revenant de CP qu'il avait été visiter, il fut arrêté et jeté en prison ». Ce fut pour le colloque de 533 que Jean vint à CP; il était muni d'un sauf-conduit et ne fut fait prisonnier qu'en 537. Cf. KLEYN, *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, Leyde, 1882, p. X, et E. W. BROOKS, *Vitae virorum... etc.*, p. 38 s. — Nous citerons dans la troisième partie quelques passages de la profession de foi que Jean adressa aux couvents de son diocèse (d'après Addit. 14349).

(2) R. DUVAL, *l. c.*, p. 339.

(3) Parmi les lettres de Sévère on en trouve une (écrite entre 521 et 527) qui est adressée « à Jean (*de Tella*) et Philoxène (*de Doliche*) et Thomas (*de Dara*), évêques et confesseurs, sur la montagne de Marde ». C'était le lieu de leur exil (KRÜGER, *not.* ad 119, 26 : Marde liegt nord-westlich von Dara). Cf. BROOKS, *l. c.*, I, p. 389 s. — Une autre, adressée par Sévère aux évêques de Syrie (*réfugiés*) à Alexandrie, date de 519-520 et est envoyée (BROOKS, *l. c.*, I, 167) « aux évêques soumis au siège apostolique d'Antioche, et résidant maintenant dans la religieuse cité d'Alexandrie, Cassien (*de Bostra*), Constantin (*de Laodicée de Syrie*), Antoninus (*d'Alep*) et les autres ». — Dans la notice de Jean d'Asie reproduite par MICHEL, *l. c.*, p. 170 s., il est parlé « de ceux qui se sont rencontrés à Alexandrie et à Constantinople ».

(4) KLEYN, *Het leven van J. v. T.*, p. 24, *not.*, prétend, en s'en rapportant à GUIDI, que Justin ne fut pas aussi sévère contre les monophysites qu'on l'admet ordinairement. Les preuves alléguées ne nous convainquent pas. Car si Paul d'Édesse fut rendu à son siège, après avoir été exilé à Euchaïta, c'est qu'il adhéra au concile de Chalcédoine (cf. ZACH., p. 133 et MICHEL, p. 174), et quand Jacques de Saroug fut sacré évêque de Batnan (519), l'ordre de recevoir le Synode sous peine d'exil n'était pas encore parvenu en Orient, comme on le voit par un passage de la vie de Jean de Tella (BROOKS, *Vitae virorum*, p. 37). Jacques a donc pu tenir encore un langage favorable à Justin.

Si nous revenons encore sur le patriarcat si court de Jean II de Constantinople (518-521), pour mentionner les disputes provoquées par l'intervention des moines scythes en faveur de la formule *ἐνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεποθέναι σαρκί*, ce n'est pas que nous ayons l'intention de faire ici l'histoire de cette controverse théopaschite; comme on l'a reconnu, cette question touche beaucoup plus à la doctrine trinitaire qu'à la christologie (1). Ce qu'il est pour nous plus intéressant de constater dans cette polémique, c'est l'existence de partis intermédiaires, dont les représentants trahissent le système christologique qui les a influencés. Les évêques de Scythie et l'antiochien que les légats d'Hormisdas auraient voulu donner comme successeur à Sévère, sont, aux yeux des moines scythes, des nestoriens déguisés qui communiquent hypocritement avec Rome. Un tel jugement montre que ces moines eux-mêmes, tout en recevant sincèrement la doctrine de Chalcédoine, s'inspiraient de principes christologiques qui les rapprochaient du monophysisme (2). Leur formule elle-même se rattachait à la tradition monophysite; car elle semble une combinaison de plusieurs passages de l'*Henoticon* et elle manifeste, comme cet écrit, la préoccupation de tenir une voie moyenne (3). Ce qui fit son insuccès temporaire, c'est qu'elle fut défendue à CP à un moment où l'on était décidé à faire toutes les concessions pour l'amour de l'union avec les Occidentaux. La christologie des légats et d'Hormisdas ne pouvait s'accommoder d'une expression si suspecte et d'ailleurs mal comprise. Cependant, les défenseurs de la formule étaient des chalcédoniens convaincus. Leur langage manifeste la persévérance d'une christologie *cyrillienne non monophysite*, qui régnait aussi, semble-t-il, parmi les défenseurs acharnés du Synode en Palestine (4).

(1) LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 253. — Pour la controverse, cf. LOOFS, *l. c.*, p. 228 s.; KRÜGER, *PRE*³, XIX, 638 s.; HARNACK, *Dg.*, II³, 380 s.

(2) Cf. LOOFS, *l. c.*, p. 250 s.

(3) *Ibid.*, p. 253, not.

(4) S. Sabas était leur chef. Adversaire de l'extension monophysite du Trisagion, il s'affligeait cependant vivement de ce que certains moines suspects de nestorianisme refusaient d'admettre la formule :

Au début de son exil, Sévère d'Antioche s'occupa à réfuter les apologies pour le concile de Chalcédoine composées par Jean Grammaticus et Jean de Scythopolis. Il écrivit ainsi son grand et célèbre ouvrage en trois livres, *Contre le Grammairien*. Il termina également la correspondance depuis longtemps commencée avec Sergius le Grammairien, qu'il retira de l'eutychianisme (1). Un différend plus grave, parce qu'il divisa profondément et pour toujours les monophysites eux-mêmes, surgit bientôt parmi les réfugiés d'Alexandrie. Nous voulons parler de la controverse qui mit aux prises Sévère et Julien d'Halicarnasse au sujet de la corruptibilité ou de l'incorruptibilité de la chair du Christ avant la résurrection (2). La querelle battit son plein entre les deux adversaires entre les années 523 et 528, mais elle se prolongea entre les deux partis qu'elle avait créés. Elle donna lieu à la composition de plusieurs lettres et traités de Sévère et de Julien (3) et à quantité d'écrits « pour l'édification des vrais croyants et pour empêcher les simples et surtout les moines, de tomber dans l'eutychianisme » (4). Timothée IV se rattacha plutôt à la doctrine de Sévère (5). Les Julianistes furent aussitôt confondus avec les partisans d'Eutychès et reçurent les noms de Phantasiastes, Incorrupticoles, Aphthartodocètes; ils se vengèrent en appelant les Sévériens Corrupticoles ou Phthartolâtres (6).

Χριστὸν ἓνα εἶναι τῆς ἁγίας Τριάδος. Cf. LOOFS, *l. c.*, p. 292. Les moines scythes auraient quelque rapport avec les catholiques palestiniens si l'on admet, avec l'auteur cité, que l'un d'entre eux, Leontius de Byzance, est l'origéniste Leontius dont parle la *Vita Sabae*. En tout cas, la proposition, d'allure nestorienne : Χριστὸν μὴ εἶναι ἓνα τῆς ἁγίας Τριάδος est absolument étrangère à ce Leontius.

(1) Pour les questions d'histoire littéraire qui se posent à propos de ces différents ouvrages et écrits de Sévère, nous renvoyons à l'étude spéciale que nous en ferons dans la 2^e Partie (ch. IV, art. 1, § 3 et art. 2).

(2) Nous ne nous arrêtons pas à cette question que nous avons intentionnellement réservée et exclue du cadre de notre présente étude. La littérature de la question, p. ex. dans JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, § 12, p. 100 s.

(3) Cf. 2^e Partie, ch. IV, art. 3.

(4) ZACH., p. 188.

(5) LIBERAT., *Breviar.*, c. XIX.

(6) Pour l'accusation d'eutychianisme, voir ZACH., p. 177, et MICHEL,

Jean de Jérusalem avait été remplacé par Pierre, qui eut un long épiscopat (524-532) et se maintint officiellement dans la communion catholique (1). S. Sabas achevait en Palestine les dernières années de sa carrière († 532) et sa présence comprimait encore les tendances des moines origénistes (2). L'orthodoxie chalcédonienne régnait par l'union des trois patriarches, Épiphane de CP (3), Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem, renforcée encore par une visite du pape Jean I à la ville impériale (525). Le monophysisme pourtant n'était point anéanti; la persécution ne s'était pas exercée en Égypte et, dans les pays orientaux, elle n'était pas parvenue à briser la résistance des vrais partisans de Sévère. Beaucoup de laïques refusaient les sacrements administrés par les prêtres catholiques et les moines ne consentaient pas à se laisser ordonner par les évêques chalcédoniens (4). Telle était la situation lorsque Justin mourut, le 1^{er} août 527, après s'être associé, depuis le mois d'avril de la même année, celui qui devint Justinien I.

l. c., p. 244. Le nom de Corrupticoles a été donné aux Sévériens par suite de la calomnie répandue contre leur chef, en affirmant « qu'il attribuait la corruption au corps de Notre-Seigneur, de sorte qu'il aurait été corrompu et pourri dans le tombeau » (MICHEL, *l. c.*). Dans sa lettre à Jean, Philoxène et Thomas, Sévère témoigne savoir que l'on a abusé de deux ou trois lignes extraites de ses écrits dans la controverse julianiste (BROOKS, *l. c.*, I, p. 393 s.).

(1) ZACH., p. 208 : « Petrus von Jerusalem, der nicht gern ein Zänker oder Häretiker war, obwohl er nach den Zeitumständen sich benommen hatte ».

(2) DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 35 s.

(3) Épiphane (520-536) succéda à Jean le Cappadocien. Malgré ses promesses, son élection laissait des inquiétudes au diacre Dioscore qui l'annonçait au Pape. Le nouveau patriarche tarda quelque peu avant d'écrire à Hormisdas; il lui fit ensuite connaître la répugnance invincible de beaucoup d'évêques du Pont, de l'Asie mineure et de l'Orient, à rayer des diptyques les noms de leurs prédécesseurs pour rentrer ainsi dans l'union. Les rapports entre Hormisdas et Épiphane ne témoignent pas une grande intimité. Cf. KRÜGER, *PRE*³, XIII, 391.

(4) KLEYN, *Jacob. Barad.*, p. 24.

§ 6. — *Les premières années du règne de Justinien I (527-540).*

« Au bout de six ans et demi, dit Michel de Syrien (1), la fureur se calma, parce que l'empereur avait changé; et par les soins de l'impératrice Théodora, ils (*les moines orientaux*) revinrent à leurs couvents ». Cette note, qui nous amène à l'année 527, nous fait constater une modification dans la ligne de conduite que Justinien avait gardée et qu'il avait inspirée à Justin pendant la période précédente (2). Les mesures de rigueur prises contre les monophysites furent immédiatement adoucies. Ceux-ci possédaient désormais à la cour un appui aussi fidèle que fort en la personne de Théodora (3). L'impératrice ne cessa de leur donner des preuves de ses sympathies (4). En 528, un édit enjoignit à tous les hérétiques de rentrer dans la foi véritable, mais il ne faisait mention expresse ni des sévériens, ni du concile de Chalcedoine (5). Une mesure entièrement à l'avantage des monophysites se préparait déjà. Dès les débuts de son règne, Justinien convoqua à Constantinople les survivants d'entre les évêques exilés en 518; le but poursuivi était de les gagner à la cause de l'orthodoxie en les mettant en discussion avec les catholiques (cyrilliens) qui admettaient la formule *ἐνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σαρχί*. Ces conférences, qui eurent

(1) MICHEL, *l. c.*, p. 177.

(2) Sur l'attitude de Justinien à l'égard des monophysites avant et après son avènement à l'empire, cf. KLEYN, *Jacob. Barad.*, p. 24 s., qui signale très bien les sources à consulter, leurs qualités et leurs défauts. Voir encore KRÜGER, *PRE³*, art. *Justinian I* (IX, p. 636 s.) et art. *Monophysiten* (XIII, p. 391 s.).

(3) La légende monophysite sur l'origine de Théodora : MICHEL, *l. c.*, p. 189.

(4) Cf. EVAGR., l. IV, c. 10; MICHEL, *l. c.*, p. 192 s. « L'impératrice fidèle, Théodora, se préoccupait encore davantage de la paix des églises et persuadait à l'empereur d'y travailler... Elle envoyait beaucoup d'or aux assemblées des persécutés pour leur subsistance. Tandis que les évêques synodites écrivaient des mensonges (à l'empereur) et l'excitaient, elle l'apaisait avec sagesse. Elle fit encore beaucoup d'autres choses en faveur des orthodoxes dans la ferveur de sa foi ».

(5) Cf. KLEYN, *l. c.*, p. 26; MICHEL, *l. c.*, p. 191, fait mention de cet édit.

en effet lieu à CP, paraissent avoir duré un temps considérable (1). Pendant une année et plus, les évêques monophysites, avec lesquels se trouvaient aussi Jean Bar Aphthonia et d'autres archimandrites (2), purent, dans la capitale même, attaquer le concile de Chalcédoine. Dès leur arrivée, ils avaient composé et présenté à l'empereur une supplique (δελήσις) dans laquelle ils émettaient leur profession de foi, dirigée également contre Nestorius, Eutychès, le Tome et le Synode (3), et cette pièce avait été communiquée aux controversistes catholiques. Ces assemblées n'eurent point les résultats espérés par Justinien. Seul parmi les monophysites, Philoxène de Doliche se laissa gagner; les autres : Sergius de Cyr, Thomas de Germanicia, Pierre de Reschaina, Jean de Tella et Nonnus de Circesium, restèrent inébranlables (4). En cette même année 533, Justinien promulgua une loi dans laquelle il reconnaissait comme règle de la foi l'autorité des quatre premiers conciles; il fit encore accepter dans l'Eglise la formule des moines acémètes (5).

L'empereur appela encore Sévère lui-même, qui se tenait caché en Égypte, et il l'invita à se rendre à Constantinople pour traiter de l'union entre les églises (6). Après s'y être longtemps refusé et s'être excusé par lettre (7) auprès de Justinien, qui lui avait envoyé un sauf-conduit, Sévère finit par répondre

(1) C'est le *Colloquium cum Severianis*, dont un des membres catholiques, Innocentius de Maronia, a laissé une (courte) relation. MANSI, *Concilia*, VIII, 817 s. On en fixait ordinairement la date à 533. LOOFS, *Leont. v. B.*, p. 283 s., a proposé 531, en l'identifiant avec les conférences d'avril 531 dont parle la *Vita Sabae* (*l. c.*, p. 344). KRÜGER, *PRE³*, XIII, 391, s'en tient à l'année 533, tout en remarquant que la durée assignée au Colloque par ZACH., p. 196, permet peut-être de concilier les deux dates. Au reste, LOOFS (*l. c.*) reconnaît lui-même que « mit Sicherheit wird die Zeit der Collatio nicht zu ermitteln sein ».

(2) ZACH., p. 196.

(3) ZACH., *l. c.*; MICHEL, *l. c.*, p. 196 s. l'appelle δαδόσις et non δελήσις.

(4) C'étaient des exilés de 518. Ils se retirèrent de Constantinople après la fin des conférences. Cf. KRÜGER, *art. cit.*, p. 392.

(5) Cf. *PRE³*, XIX, 602.

(6) ZACH., p. 196; *Vit. Sev. Jean*, p. 252 s.

(7) Cette lettre dans ZACH., p. 197 s.

à cet appel; il fut reçu très amicalement par l'empereur et surtout par l'impératrice Théodora (534/535). Le résultat le plus sensible de la présence de Sévère dans la ville impériale fut qu'il attira à son parti le patriarche même de Constantinople, Anthime, qui avait remplacé Épiphane en 535. Ancien évêque de Trébizonde, Anthime avait été l'un des députés catholiques au Colloque de 533; depuis longtemps retiré de son évêché, il avait vécu en ascète dans la ville, avant de devenir patriarche (1). Il avait tourné au monophysisme, car, reprenant une distinction que nous connaissons déjà, il n'admettait pas la foi, mais seulement les anathèmes de Chalcédoine. Les entretiens que Théodora, sa protectrice, lui ménagea avec Sévère, le détachèrent complètement du Synode (2). Il échangea des lettres de communion avec le patriarche monophysite d'Antioche et avec le nouveau patriarche d'Alexandrie, Theodosius (3). Ce dernier, malgré son élection canonique, s'était vu disputer le siège d'Alexandrie par Gajanus et il était encore dans les difficultés (4).

Pendant un an et demi Sévère se tint à Constantinople, exerçant son prosélytisme monophysite, et entretenant assidûment des discussions, d'ailleurs infructueuses avec les défenseurs du concile de Chalcédoine (5). Des délégations des moines monophysites montaient sans relâche à la ville impériale pour solliciter l'empereur et celui-ci, sans leur accorder la condamnation du Concile, leur permettait de tenir ouvertement leurs assemblées (6). L'union établie entre les patriarches par la défec-

(1) ZACH., p. 207; MICHEL, *l. c.*, p. 194 s.

(2) *Vit. Sev. Jean*, p. 256 s.; MICHEL, *l. c.*, p. 195.

(3) Correspondance conservée par ZACH., p. 212 s. et MICHEL, *l. c.*, p. 208 s.

(4) MICHEL, *l. c.*, p. 193, 195; LIBERAT., *Breviar.*, c. XX et XXIII. Cf. KRÜGER, *art. cit.*, PRE³, XIII, 394.

(5) MICHEL, *l. c.*, p. 193 : « Il demeura un an et demi à CP, démontrant la vérité de la foi et la transgression du synode de Chalcédoine. L'empereur réunit de nombreux controversistes pour le convaincre. Plusieurs fois il les confondit et montra qu'ils étaient schismatiques et se trompaient; mais il n'obtint aucun avantage et ils ne se convertirent point de leur erreur ».

(6) *Ibid.*, p. 198.

tion d'Anthime devait paraître singulièrement dangereuse pour la cause catholique; l'impératrice protégeait les monophysites et plus d'une fois Justinien leur avait fait des concessions. Cette situation critique demandait l'emploi d'un prompt remède. Éphrem d'Antioche, qui avait signalé les débuts de son pontificat par un zèle si violent contre les sévériens, avertit le pape Agapet (535-536) du danger que courait l'orthodoxie. Son messager fut l'archiatre Sergius de Reschaina, que les sources monophysites ont si peu épargné (1). L'invasion des Goths ayant amené le Pape à CP (536), il refusa de communiquer avec Anthime, qui se démit volontairement de ses fonctions pour reprendre sa vie d'ascète dans le refuge où Théodora le tint caché (2). Le siège fut donné à Menas (536-552) que le Pape sacra lui-même. Agapet excommunia Anthime, mais mourut presque aussitôt. En mai-juin de cette même année 536, le synode de Menas frappa d'anathème Anthime, Sévère, Pierre d'Apamée et le moine Zéôra (3). Le 6 août suivant, Justinien confirma la sentence (4), bannit de la ville les monophysites susmentionnés (5) et leurs partisans, ordonna la destruction des écrits de Sévère, et prit des mesures pour en empêcher la propagation (6). Sévère

(1) Cf. R. DUVAL, *La littérat. syr.*, p. 363 s.; ZACH., p. 208 s.; MICHEL, *l. c.*, p. 199 s.

(2) Au dire de MICHEL, *l. c.*, p. 195, Anthime y demeura douze ans, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Théodora (548). Vigile aurait promis à l'impératrice de rétablir Anthime à CP s'il réussissait à succéder au pape Agapet. Cf. KRÜGER, *art. cit.*, p. 393.

(3) Cet important synode a laissé des Actes considérables. MANSI, *Concilia*, VIII, 844-1102. KUGENER, (*Vit. Sev. Jean*, p. 336 s.) en a donné les extraits qui concernent l'histoire de Sévère. Il faut remarquer que les trois premiers fragments reproduits par KUGENER se rapportent à la procédure exercée contre Sévère au commencement du règne de Justin (518). — Sur le moine Zéôra, voir encore MICHEL, *l. c.*, p. 197 s.

(4) L'édit de Justinien se rencontre aussi dans PG., t. LXXXVI, col. 1095 s. Un passage dans *Vit. Sev. Jean*, p. 338 s.

(5) Sévère et Anthime s'étaient retirés, à l'arrivée d'Agapet, dans l'asile offert par Théodora. ZACH., p. 237; MICHEL, *l. c.*, p. 193.

(6) C'est à ces mesures, sans doute, qu'il faut attribuer la pauvreté des textes grecs qui sont conservés pour les œuvres de Sévère. Des traductions syriaques (cf. R. DUVAL, *l. c.*, p. 316) étaient déjà faites à ce moment.

fut obligé de se retirer; il écrivit une lettre à tous les monastères orientaux pour leur annoncer les derniers événements et son départ définitif (1). En septembre 536, un synode de Jérusalem approuva la déposition du patriarche Anthime. Theodosius d'Alexandrie, que les difficultés julianistes avaient, pour la seconde fois, forcé de quitter son siège (novembre 536) et qui s'était livré à la propagande dans l'intérieur de l'Égypte, fut ensuite appelé à Constantinople; en vain on essaya de lui faire accepter le synode de Chalcédoine; il fut déposé et vécut en exil dans les environs de la ville impériale, jouissant des faveurs de Théodora (2). Menas sacra, pour le remplacer à Alexandrie, l'abbé Paul de Tabenne qui avait donné des garanties d'orthodoxie (3).

Le danger qui avait un instant menacé la foi catholique, semblait conjuré. Avec Menas de Constantinople, Éphrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem, Paul d'Alexandrie, tous les grands sièges orientaux étaient unis entre eux et en communion avec Rome. On pouvait croire que c'en était fait du monophysisme. Et cependant, c'est à ce moment même que la secte se réorganise puissamment et que, secouant la poussière de ses ruines et se débarrassant de toute attache avec l'orthodoxie officielle, elle prétend vivre exclusivement de sa vie propre et constituer en réalité une église séparée. La narration des événements qui suivirent les environs de 540 ne rentre plus dans le cadre de

(1) ZACH., p. 210 s.; MICHEL, *l. c.*, p. 221; *Vit. Sev. Jean*, p. 257 s. La lettre de Sévère est adressée à Jean Bar Aphthonia (cf. R. DUVAL, *l. c.*, p. 359), et par son intermédiaire à tous les moines de l'Orient.

(2) MICHEL, *l. c.*, p. 193, dit que Theodosius demeura dix ans dans le palais de l'impératrice, ce qui placerait en 538 sa venue à CP. C'est évidemment par erreur que MICHEL mentionne *ensuite* le voyage de Sévère et son séjour à CP, pour conclure que les trois patriarches monophysites « se trouvèrent dans la familiarité les uns des autres ». Ce ne peut être là une indication chronologique, car Sévère et Theodosius ne se rencontrèrent pas dans la ville impériale. Cf. KLEYN, *Jacob. Barad.*, p. 43, n. 2.

(3) La date de la déposition de Theodosius et du sacre de Paul n'est pas bien exactement fixée. Cf. KRÜGER, *not. ad 238*, 13.

notre étude (1). Il nous reste à montrer rapidement comment se produisirent et se consommèrent la rupture des monophysites avec le catholicisme et la constitution de l'église sévérienne.

CHAPITRE III.

LA CONSOMMATION DU SCHISME.

On pourrait difficilement exagérer dans la description de l'état critique où se trouvait le monophysisme sévérien vers 540. Sans doute, les têtes du parti étaient restées et restaient inébranlables dans l'opposition à la foi et aux amis du concile de Chalcédoine. Sans doute encore, des populations entières refusaient de se soumettre au clergé qui leur était imposé de force et rejetaient obstinément le ministère des diophysites. Il n'en est pas moins vrai que la secte n'avait jamais paru plus près de sa ruine. Qu'est-ce, en effet, qu'un troupeau sans pasteurs, sinon une proie certaine pour les ennemis acharnés à sa perte ? Or, le manque de prêtres et d'évêques était la source du danger imminent d'extinction qui menaçait le parti de Sévère. Qu'on relise le nécrologe dressé mélancoliquement par le chroniqueur Michel (2) : « Le bienheureux patriarche Mar Severus sortit de la vie temporelle et mourut à Alexandrie (3)... Xenaias de Mabboug mourut à Gangres... Thomas de

(1) Ce cadre, en effet, est déterminé par celui de notre étude dogmatique qui est toute la raison d'être de l'exposé historique, ainsi que nous l'avons déclaré dans l'Introduction. Dans la troisième partie, nous ne ferons intervenir que très rarement et tout à fait par exception les personnages et les écrits postérieurs à la date ici arrêtée. Nous croyons qu'une étude sur *les origines* historiques et doctrinales de la secte jacobite ne doit pas pousser plus loin son examen et ses recherches. La justification de notre avis sera fournie, au point de vue historique, par le chapitre III de cette première partie, et au point de vue doctrinal, par le fait que nous pourrions, en nous en tenant à ces limites chronologiques, donner un exposé *complet* de la christologie jacobite ou sévérienne.

(2) MICHEL, *l. c.*, p. 243 s.

(3) Lors de sa fuite de CP, Sévère passa par Chios et se rendit dans la solitude au sud d'Alexandrie. On le porta mourant à Xoïs, où il expira le 8 février 538. Cf. KRÜGER, *PRE*³, XVIII, 236.

Germanicia, Thomas de Damas, et d'autres dépendant d'Alexandrie quittèrent ce monde, et aussi Mara d'Amid... Thomas de Dara, Jean de Tella, Antoninus d'Alep, Sergius de Soura, Petrus de Reschaina étaient tous morts, et l'Orient était dépourvu de pontifes ». Theodosius d'Alexandrie était considéré comme le chef de la secte, mais il vivait dans un impuissant exil, sans pouvoir caresser l'espoir de rentrer en possession de son siège (1). Le successeur monophysite de Sévère au patriarcat d'Antioche, Sergius de Tella, ne fut sacré que plus tard (2). C'était, en un mot, la désorganisation complète.

Or, c'est précisément à ce moment que s'accomplit l'événement capital dans l'histoire de la constitution de la secte sévérienne en église séparée. Nous voulons parler de la mission et de l'infatigable apostolat de Jacques Baradée, qui ressuscitèrent en quelque sorte le parti en dotant l'Orient monophysite d'une hiérarchie désormais fixe et distincte.

L'activité que Jacques déploya n'était pas absolument sans précédents au sein de la secte. Dès avant de monter à CP pour le Colloque religieux de 533, Jean de Tella avait ordonné des prêtres pour les diocèses orientaux dont les évêques vivaient dans un lointain exil (3). Puis, avec Thomas de Dara, Sergius de Cyr, Marion de Sura et Nonnus de Circesium, il avait envoyé des évêques aux monophysites de la Perse (4). Il parcourait en missionnaire les contrées orientales, mais ses efforts et ses labeurs n'obtinrent pas grand résultat, à cause de la nouvelle persécution exercée, avec une rigueur extrême, par Éphrem d'Antioche et Abraham bar Kaili d'Amid (5). Jean de Tella avait

(1) Nous avons déjà dit que Paul de Tabenne fut sacré par Menas de CP pour remplacer Theodosius. Après deux ans, il eut lui-même pour successeur le patriarche Zoïlus. Cf. KRÜGER, *not.* ad 238, 13 et 32.

(2) Vers 544, par Jacques Baradée. Cf. KLEYN, *Jacob. Barad.*, p. 60.

(3) Sévère et les autres évêques lui avaient donné permission d'agir de la sorte. KLEYN, *Het leven van J. v. T.*, p. XLIX s.

(4) *Ibid.*, p. LI.

(5) Cf. MICHEL, *l. c.*, pp. 181 s., 183 s., 206 s. — Sur Abraham bar Kaili, cf. KRÜGER, *not.* ad 239, 9. Ephrem avait entrepris, pendant l'hiver de 536-537, un long voyage pour anéantir les restes du monophysisme en Orient. Les moines avaient de nouveau beaucoup souffert. Voir encore ZACH., p. 237 s.

été pris (février 537), avec la complicité du gouverneur perse de Nisibe; conduit à Antioche, il y était mort l'année suivante des suites des mauvais traitements qu'il avait dû subir (1). On ne tenait donc pas encore le moyen capable de conjurer la crise désastreuse que traversait le parti monophysite.

Né à la fin du V^e siècle (2), au village de Gamoua, dans le mont Izala, Jacques s'était fait moine à Pesilta près de Tella vers l'année 520 (3). Quand les monophysites purent respirer grâce à l'avènement de Justinien, il fut choisi et envoyé par ses confrères pour défendre la foi à CP. Il s'y rendit (vers 527-528) avec Sergius de Tella, le futur patriarche d'Antioche. Très bien reçu par Théodora, il s'employa à lutter pour l'orthodoxie, sans toutefois se mettre en évidence parmi les champions de sa cause (4). Il y était encore au moment où, comme nous venons de le dire, la disparition successive des pasteurs monophysites créait pour leurs troupeaux un immense danger. Pour conjurer la ruine imminente, Theodosius d'Alexandrie, qui vivait en exil près de CP, sacra (5), vers 543, deux évêques pour les pays d'Orient : Théodore et Jacques (6).

Ce dernier se mit aussitôt en voyage. « Il circulait par tous les pays d'Orient et donnait l'ordination aux orthodoxes. Il se montrait sous l'habit d'un mendiant, surtout en route, par crainte des persécuteurs » (7). Cependant le pas décisif ne fut

(1) Cf. KLEYN, *Jacob. Barad.*, p. 80 s. *De voorgangers van Jacobus*. L'auteur compte encore parmi les prédécesseurs de l'apostolat de Jacques Baradée un moine du nom de Jean et Thomas de Damas.

(2) KLEYN, *l. c.*, p. 37 s.

(3) Sous l'abbé Eustathius, en 519/521, pendant la persécution d'un certain Sergius, abbé de Pesilta.

(4) Il n'est pas remarqué au Colloque de 533, ni nommé dans l'édit de Justinien en 536.

(5) Theodosius aurait ainsi agi sur les instances de l'impératrice Théodora et de Héret, fils de Gabala, roi des Taiyayê chrétiens. MICHEL, *l. c.*, p. 243 s. Héret était un ardent monophysite. Cf. KLEYN, *l. c.*, p. 43, n. 3.

(6) MICHEL, *l. c.*, Théodore fut sacré pour Hirta de Na'man, et Jacques pour Edesse. KLEYN, *l. c.*, p. 48 s., dit que Théodore reçut pour diocèse l'Arabie et la Palestine, et Jacques, la Syrie et l'Asie. Theodosius aurait secrètement permis à Jacques de sacrer aussi des évêques.

(7) MICHEL, *l. c.*, p. 246.

fait que lorsque Jacques se convainquit de l'inutilité de ses travaux aussi longtemps qu'il se bornerait à donner de simples prêtres aux monophysites et qu'il se décida à leur sacrer également des évêques pour assurer chez eux la perpétuité du sacerdoce. Prenant donc avec lui deux moines éprouvés, Conon et Eugène, il se rendit à CP, fit approuver son projet par Theodosius et gagna ensuite Alexandrie, où ses deux compagnons reçurent la consécration épiscopale. Dès lors, il pouvait agir canoniquement. Repassant en Syrie, il établit un métropolitain et quatre évêques. Il vint chercher à CP son ancien compagnon, Sergius de Tella, et le plaça sur le trône patriarcal d'Antioche. Il donna encore des évêques à l'Égypte, à la Thébàïde, à la province d'Asie; il nomma comme successeur de Sergius, mort en 547, l'abbé Paul d'Alexandrie; il avait ainsi établi deux patriarches et une trentaine d'évêques (1).

La fondation d'une église monophysite séparée date du moment où les héritiers de la pensée de Sévère, de Philoxène, de Timothée Ælure et de Dioscore, pour nous abstenir de remonter encore plus haut, se donnèrent une organisation extérieure et s'administrèrent en société religieuse indépendante. Cette œuvre, c'est celle qu'accomplit Jacques Baradée, en créant, à côté de la hiérarchie catholique maintenue encore en Orient et en Égypte par la puissance impériale, une hiérarchie monophysite dont les membres, pour n'habiter point les résidences épiscopales, ni même souvent les villes de leur titre (2), ne laissèrent pas de se croire les pasteurs légitimes et d'en accomplir tous les devoirs et d'en exercer tous les droits à l'égard des fidèles de leurs troupes.

(1) Pour tout l'exposé de l'activité incroyable de Jacques Baradée, nous renvoyons à KLEYN, *l. c.*, ch. II, p. 50 s. En donner les détails, en dehors de la constitution de la hiérarchie monophysite, serait sortir du cadre de cette étude historique, qui s'y termine naturellement. Cela servirait peu à l'étude dogmatique que nous avons toujours en vue.

(2) MICHEL, II, 3, 490, atteste que, depuis l'exil de Sévère (519), aucun patriarche monophysite n'entra plus à Antioche jusqu'au jour où le patriarche Élie (708-723) y revint solennellement.

Une nouvelle église est créée (1), à laquelle rien ne manque pour vivre de sa vie propre et se confiner, vis-à-vis de l'Occident, dans un isolement que les circonstances vont rendre toujours plus profond. Elle possède sa foi, basée sur une tradition glorieuse; Philoxène et surtout Sévère lui ont élaboré un système christologique complet, en développant la doctrine de S. Cyrille. Ses écrivains continueront à alléguer d'interminables séries de témoignages, à répéter l'invariable liste des anathèmes et à confondre dans une réprobation commune, tous ceux que leur pensée accuse d'hétérodoxie. Leur dogmatique n'aura besoin que de faire abstraction d'un seul événement de l'histoire de la théologie catholique, et encore, quant au point tout spécial de la controverse christologique. Le culte ne nécessite aucun changement et les monophysites possèdent le sacerdoce. Ils ont enfin, après l'acte décisif de Jacques Baradée, l'organisation hiérarchique et disciplinaire. Autour des deux grands sièges patriarcaux d'Alexandrie et d'Antioche, se grouperont répartis par provinces, des évêques très nombreux. Les difficultés religieuses les réuniront en synodes, et l'Orient s'habituera rapidement à se passer des rapports avec Rome et Byzance.

(1) KLEYN, *l. c.*, p. 62 s., a bien fait ressortir l'importance de l'acte posé par Jacques Baradée. « *Wat Jacobus deed, het instellen van eene hierarchie..., was de stichting eener nieuwe kerk. Waar Jacobus bisschoppen aanstelde, ook op de plaatsen waar een bisschop der staatskerk troonde, daar sprak hij met die daad uit : « Ik zoek mijn heil niet langer in de verbasterde katolieke kerk », daar stichtte hij zelf eene kerk, gegrond op de leer der drie eerste Conciliën, op Cyrillus en Severus. Eene kerk die onafhankelijk zou zijn van Rome en Constantinopel, die daarvan zelfs afgescheiden zou zijn, zoolang de staatskerk volhardde in de handhaving van het Concilie van Chalcedon ».*

DEUXIÈME PARTIE.

ÉTUDE LITTÉRAIRE.

Nous avons réuni dans les pages qui suivent certaines notes recueillies au cours de nos recherches et qu'il nous a paru bon de communiquer comme un complément d'informations au sujet des ouvrages monophysites déjà signalés dans la partie précédente. Elles nous fournissent, en outre, l'occasion de justifier certaines de nos assertions qui, on l'aura remarqué, s'écartent des données ordinairement admises quant à plusieurs points d'histoire littéraire et de chronologie. Les arguments qui nous ont amené à ces opinions spéciales auraient surchargé l'exposition historique que nous avons cru devoir faire en premier lieu; ils trouveront ici leur place naturelle, avant l'étude dogmatique, qui réclame une connaissance préalable, aussi complète que possible, de la nature, de l'état et de l'autorité des documents sur lesquels elle appuie ses développements et ses conclusions.

Notre étude littéraire comprendra quatre chapitres, parce que nous examinerons successivement l'activité littéraire des quatre principaux personnages de la secte monophysite pendant la période de ses origines : Dioscore, Timothée Ælure, Philoxène et Sévère. On voudra bien se rappeler que nous n'entendons pas épuiser la matière; nous souhaitons vivement que la publication des textes et des traductions d'ouvrages monophysites continue à fournir chaque jour de nouveaux éléments à l'histoire littéraire de ce siècle de polémiques ardentes et fécondes. Certains points nous ont paru acquis dès maintenant; d'autres peuvent être déjà considérés comme jouissant d'une grande pro-

habilité. Nous avons cru être agréable aux chercheurs en apportant notre contribution, même minime, à la connaissance de la littérature théologique que les controverses firent éclore au sein de la secte monophysite dès les premiers temps de son existence.

CHAPITRE I.

LES ÉCRITS DE DIOSCORE I D'ALEXANDRIE.

Nous savons, par les fragments qui nous en sont parvenus, que Dioscore écrivit plusieurs lettres au sujet des difficultés doctrinales de son époque. Avant son exil, il écrivit au patriarche Domnus d'Antioche, parce que des gens venus d'Orient à Alexandrie lui rapportaient que Théodoret de Cyr soutenait et prêchait même une doctrine mauvaise, « séparant l'unique Seigneur Jésus-Christ comme en deux fils » (1). Dans cette même lettre, Dioscore accusait les orientaux et leur reprochait de se mettre en contradiction avec S. Cyrille; il ajoutait un éloge magnifique de tous les écrits de son illustre prédécesseur. Ce passage est allégué par Sévère d'Antioche à la fin de sa seconde lettre au grammairien Sergius (2).

Pendant son exil à Gangres, le patriarche écrivit aussi à un certain Secundinus, ainsi qu'aux moines de l'Henaton. Nous avons plusieurs citations d'un fragment de la lettre à Secundinus. Zacharie le donne (3) et Timothée Aélure l'emploie dans sa lettre à l'église d'Alexandrie au sujet de l'interdit des eutychianistes Isaïe et Théophile (4), et plus complètement dans la réfutation

(1) Théodoret nous fournit lui-même ces détails dans une lettre adressée à Dioscore. PG., t. LXXXIII, col. 1208 B.

(2) Addit. 17184, f. 32 r A s. — Le passage a été traduit en anglais par PERRY, *The second Synod of Ephesus*, append. G. Nous le signalons à ceux qui ont cru pouvoir affirmer (KRÜGER, *Mon. Streitigk.*, p. 70) une différence doctrinale entre Cyrille et Dioscore. Il renferme l'approbation absolue des écrits et de la doctrine du saint archevêque. ZACH., p. 6, a noté la portée de cette lettre.

(3) ZACH., p. 7 s.

(4) Addit. 12130, f. 33 r B. — ZACH., p. 84, en fait aussi mention en

tation de l'Épître dogmatique de S. Léon à Flavien (1). On ne connaît pas l'identité de ce personnage appelé Secundinus (2). Nous voyons Dioscore insister tout à la fois sur la divinité de Jésus et sur la réalité de cette humanité par laquelle il nous est consubstantiel et en tout semblable, hormis le péché. La description si vive et si complète de l'humanité du Christ montre bien que Dioscore n'a rien de commun avec ceux qu'il appelle manichéens. Mais on ne peut dire avec certitude s'il voulait retirer Secundinus de cette hérésie, ou simplement le prémunir contre le danger d'y tomber. Cette seconde conjecture paraît plus probable, car Dioscore insiste également sur la divinité du Christ crucifié. Secundinus était un des fidèles de Dioscore qui lui écrit en exposant sa foi.

De la lettre aux moines de l'Henaton (3), Timothée Ælure a cité à deux reprises le même passage (4). C'est une profession de foi monophysite; cependant, elle fait ressortir le double aspect de la vie du Christ, qui a agi tantôt comme Dieu et tantôt comme homme. Les deux fragments conservés en grec par le moine Eustathius sont tirés « de la lettre écrite de Gan-

rapportant la lettre de Timothée; mais le passage : « Dass wir aber mit den (Worten der) heiligen Väter übereinstimmen, schrieb auch in dem über derartiges (handelnden) Briefe an den Sekundinos der selige Bekenner Dioskoros », doit se lire, d'après le ms. : « En conformité avec les saints apôtres (Timothée vient de citer I Joh., IV, 1 s. et ad Tit., III, 10 s.), notre bienheureux père et archevêque Dioscore, le confesseur de la foi orthodoxe, a aussi retranché de l'église ces manichéens qui tiennent de telles doctrines impies et il les a anathématisés avec le reste des hérésies, en écrivant ainsi, de l'exil de Gangres, dans la lettre à Secundinus. »

(1) *Ibid.*, f. 49 v A.

(2) ZACH., p. 6 : Sekundianos; mais Timothée lit toujours Secundinos. Cf. KRÜGER, *not.* ad 6, 58.

(3) Une note marginale de la Vie de Pierre l'Ibérien (RAABE, *l. c.*, p. 63) dit, à propos des noms Ἐνατον, Ὀκτωδέκατον, Εἰκοστόν : « C'étaient les endroits où habitaient les moines, l'un éloigné de neuf milles d'Alexandrie, l'autre de dix-huit, et l'autre de vingt. Et ils tiennent leurs noms du nombre de milles de leur éloignement de la ville. »

(4) Addit. 12156, f. 10 v B (florilège), et f. 50 r B (réfutation du Tome). Le passage, traduit en anglais par PERRY, *l. c.*, append. B.

gres » (1), mais il est impossible de reconnaître à laquelle des deux lettres susdites on doit les rattacher.

Il n'y a plus lieu de ranger en aucune façon parmi les œuvres de Dioscore le *Panegyrique de l'abbé Macaire de Thôou* (2), au sujet duquel on a longtemps discuté. L'étude que F. Haase a consacrée à ces prétendus mémoires de Dioscore en a démontré le caractère entièrement apocryphe et ne leur a laissé aucune valeur au point de vue historique ou doctrinal (3).

Tout autre est le jugement que nous croyons devoir porter sur la biographie (syriaque) de Dioscore, ou *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste* (4). La composition que nous possédons sous ce titre se rattache à un archétype, écrit en grec par un témoin oculaire des faits; elle mérite une certaine créance, lorsque l'on peut faire la part des données objectives et de la forme qu'elles ont nécessairement revêtue en passant par l'esprit et sous la plume d'un monophysite fanatique comme l'était Théopiste (5).

C'est ainsi que cette vie de Dioscore reproduisant plusieurs lettres de l'archevêque monophysite, il ne faut pas les rejeter à priori et dire qu'elles sont « sans doute purement imaginaires » (6). C'est l'avis de F. Haase (7), et nous nous y rangeons d'autant plus volontiers qu'une de ces pièces pourrait bien avoir un réel fondement historique. Comme elle suscite un problème intéressant, nous allons rapidement exposer la question et faire connaître les éléments que nous avons pu recueillir pour tenter de la résoudre.

(1) *Epist. de duabus naturis*, PG, t. LXXXVI, 933 D.

(2) Edité par AMÉLINEAU, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. IV, Paris, 1888, p. 92-164.

(3) *Patriarch Dioskur I von Alexandria*, ch. II, p. 162 s.

(4) Publiée et traduite par F. NAU, dans le *Journal Asiatique*, X^e sér., t. I (1903), p. 1-108; 241-310.

(5) Cf. HAASE, l. c., p. 159 s. *Glaubwürdigkeit und Wert*.

(6) F. NAU, *Rev. de l'Or. chrét.*, 1903, p. 122, n. 1. « L'histoire de Dioscore reproduit plusieurs lettres qui sont sans doute purement imaginaires ».

(7) l. c., p. 159 s.

Théopiste raconte que l'archevêque condamné lui ordonna d'écrire au Concile une lettre qu'il transcrit dans sa Vie (1); elle débute par une série d'anathèmes qui énumèrent les griefs de Dioscore contre la conduite et la doctrine du Synode. Nous voudrions savoir si l'assertion de Théopiste est historique, en ce sens que réellement Dioscore aurait formulé *par écrit, en un certain nombre d'anathèmes*, les causes pour lesquelles il croyait devoir se séparer des chalcédoniens.

Nous signalerons d'abord deux faits qui nous portent à admettre la probabilité de cette affirmation. On a publié un écrit très étendu, appelé la *Confession de foi de Jacques Baradée* et dont on possède deux versions : la première en arabe, et l'autre en éthiopien (2). Dans l'une et l'autre nous trouvons que Jacques approuve et admet *les six anathèmes que Dioscore a prononcés contre le 4^e Concile* (3). De part et d'autre ces anathèmes sont ensuite donnés *in extenso* avec une concordance parfaite, sauf de légères variantes qui montrent que le texte arabe est préférable au texte éthiopien. Nous apprenons que Dioscore anathématisait le concile de Chalcédoine parce que 1^o ses membres ont contredit la foi de Nicée, introduit une *nature* différente dans la Trinité à laquelle ils auraient même ajouté une quatrième hypostase, s'ils l'avaient osé faire; 2^o ils ont foulé aux pieds les canons et les prescriptions des Pères (4); 3^o plusieurs d'entre eux ont détruit à Chalcédoine ce qu'ils avaient établi au

(1) *l. c.*, p. 278-279.

(2) CORNILL a publié et traduit le texte éthiopien dans *Zeitschrift der deut. morg. Gesellschaft*, t. XXX, 1876. Le texte arabe a été publié et traduit par KLEYN, *Jacobus Baradaeus*, p. 121 s. Sur les rapports de ces versions, leur dépendance d'un original syriaque et l'authenticité de l'écrit, cf. KLEYN, *l. c.*, p. 110 s. (contre ASSÉMANI qui n'admettait point l'authenticité).

(3) « Und die sechs Flüche, mit denen Dioskurus das vierte Konzil verfluchte, nehme ich an und glaube das, sie recht sind ». CORNILL, *l. c.*, p. 455. — « De zes vloeken, waarmede Dioscorus de vierde synode vloekte, keur ik goed en oordeel dat zij de waarheid zijn ». KLEYN, *l. c.*, p. 158.

(4) C'est ici que se rencontre l'expression : « les Pères premiers, intermédiaires et derniers » sur laquelle nous reviendrons dans la suite.

1^{er} Concile d'Éphèse et, en faisant un nouveau synode au sujet de la foi, ils tombent sous l'anathème dont eux-mêmes avaient menacé ce crime; 4^o ils ont corrompu la doctrine patristique et reçu l'Épître de Léon; 5^o ils ont accepté à la communion les partisans de Nestorius : Ibas, etc.; 6^o en conformité avec la doctrine nestorienne, ils ont distingué dans le Christ deux natures séparées dans leurs propriétés; ils ont rendu au Christ deux adorations, l'appelant Dieu à part et homme à part.

En ces points, comme nous l'avons dit, les deux versions sont en complet accord. La finale est également la même de part et d'autre : c'est un appel énergique à la Vierge, à toute la Trinité, aux anges, au ciel, à la terre, pour qu'ils confirment l'anathème perpétuel contre le Concile et ses adhérents. La dernière phrase promet le pardon immédiat à quiconque se repent.

Il n'est guère possible que ces anathèmes soient tels quels l'œuvre de Dioscore. La rédaction en est surchargée, ainsi que nous le constatons en comparant ces versions avec un texte syriaque qui nous reste parmi les écrits de Philoxène de Mabboug et qui renferme également une série d'anathèmes contre les actes et les doctrines du IV^e synode (1). Sans doute, le texte actuel de ce document comprend dix articles, mais tout y indique la division primitive en six anathèmes, suivis de la promesse du pardon à la pénitence (2). Nous avons dès lors dans ce dernier catalogue d'anathèmes une forme plus ancienne que celle que nous rencontrons dans la profession de foi de Jacques Baradée; mais c'est évidemment la même collection dans une

(1) Ce texte a été emprunté au ms. Addit. 14329 (f. 68a) du *Brit. Mus.* et publié par BUDGE, *The Discourses*, II, p. XCVIII-XCIX.

(2) La dernière phrase du 8^e article et les articles 9 et 10 forment cette conclusion : « Pour tous ces (*motifs*) et beaucoup d'autres encore, nous l'avons anathématisé et nous l'anathématisons; (9^e) qu'il soit anathématisé; que le ciel et la terre et toute l'église sauvée par le sang et la résurrection de Dieu (10^e) dise : anathème au synode de Chalcedoine, à quiconque y a adhéré ou y adhère, s'il ne s'est repenti ou ne se repent pour toujours. Amen ! » — Le 4^e article se joint logiquement au 5^e, de même que le 7^e doit être rattaché au 8^e, comme trouvant en lui son explication.

rédaction plus simple. Ce sont, en effet, les mêmes griefs qui sont allégués contre le Synode et l'on peut facilement séparer dans les textes arabe et éthiopien, l'élément primitif et le développement qui s'est surajouté; souvent même une expression singulière des versions s'explique par une mauvaise interprétation du texte primitif, qui est, en syriaque, beaucoup plus naturel et plus juste (1). Nous croyons que Kleyn a eu parfaitement raison de rattacher la version arabe de la profession de foi de Jacques Baradée à un original syriaque (2); Cornill a émis le même avis au sujet du texte éthiopien, en ajoutant que le document est un assemblage de morceaux différents et disparates (3). En ce qui concerne la petite collection d'anathèmes, nous croyons aussi que les deux versions se rattachent à un texte antérieur plus simple, du genre de celui que nous retrouvons chez Philoxène.

Mais nous pouvons faire encore un pas et affirmer que la formule même donnée par Philoxène n'est pas primitive. En effet, il faut qu'il y ait eu un texte syriaque plus simple pour expliquer l'état des versions arabe et éthiopienne. Car, pour ne

(1) P. ex. nous avons remarqué au 2^e anathème dans les versions l'expression curieuse : « Ils ont changé les prescriptions des Pères premiers, intermédiaires et derniers ». Voici ce que porte le 2^e anathème de Philoxène : « Nous anathématisons le synode de Chalcédoine, parce qu'il a agi hypocritement et qu'il a transgressé tous les *anathèmes, les premiers, les intermédiaires et les derniers* : les premiers (portés) avec Cyrille, à Ephèse; les intermédiaires, avec Dioscore, encore à Ephèse; les derniers, à Chalcédoine même ». Il faut reconnaître que le texte est ainsi beaucoup plus intelligible. Le 3^e anathème gagne aussi à être pris dans le texte syriaque qui parle, non d'un anathème porté contre ceux qui se réuniraient en un nouveau synode après celui d'Ephèse (431) et encouru de la sorte par les Pères de Chalcédoine, mais d'une phrase par laquelle le 4^e synode « a rendu témoignage contre lui-même en disant : « la règle (*κανόν*) des Pères prononce l'anathème contre quiconque *fait une autre profession de foi* ».

(2) Les arguments de Kleyn portent sur toute la confession; il en conclut (*l. c.*, p. 118) : « Ik meen dat men er wel niet aan twijfelen kan, of het arabisch is eene vertaling uit het syrisch ».

(3) *l. c.*, p. 418. — On ne peut donc faire dériver la version éthiopienne de la version arabe.

prendre qu'un exemple, si Jacques Baradée avait eu sous les yeux notre texte syriaque du 3^e article : « il a transgressé tous les anathèmes, les premiers, les intermédiaires et les derniers », avec l'explication si claire : « les premiers (portés) avec Cyrille, à Éphèse, les intermédiaires, avec Dioscore, à Éphèse encore et les derniers à Chalcédoine même », comment en serait-il arrivé à rapporter aux Pères eux-mêmes, d'une façon si singulière, les épithètes : *premiers*, *intermédiaires* et *derniers* » (1)? Il y a donc eu un texte syriaque qui ne contenait point cette explication, comme aussi, sans doute, plusieurs autres détails que Jacques Baradée, dans son fanatisme monophysite et antichalcédonien, n'aurait pas manqué de reprendre s'il les avait rencontrés dans son type d'anathèmes (2). On peut, en outre, remarquer que toutes ces explications complémentaires sans lesquelles le document a certainement existé, correspondent parfaitement à l'avis que Philoxène manifeste dans d'autres écrits au sujet du Concile et de ses adhérents (3). La conclusion qui se dégage de ces considérations est que, tout comme Jacques Baradée, Philoxène a trouvé une formule-type d'anathèmes contre le concile de Chalcédoine, formule brève et concise qu'il a déjà développée (4).

(1) La constatation du même phénomène dans les deux versions (*éth.* : « und die Vorschriften abänderte, welche die ersten, und die mittleren und die letzten Väter vorschrieben »); — (*arab.* : « en de bepalingen veranderde, welke de eerste, en de middelste, en de laatste vaderen hadden vastgesteld »), force à en reporter la cause à l'original commun écrit en syriaque.

(2) Ainsi, p. ex., l'accusation d'avoir « anathématisé Nestorius, tout en le recevant, lui et sa doctrine » (Philox. *art.* 4); le reproche d'avoir anathématisé Dioscore (*art.* 5) et condamné les innocents (*art.* 6), d'avoir « renouvelé l'écrit impie (*l'Epistola dogmatica*) et de l'avoir appelé foi véritable » (*art.* 7); l'assimilation de la doctrine chalcédonienne au judaïsme et au paganisme (*art.* 8).

(3) Ce serait un argument pour l'origine philoxénienne de ce document qui seul entre les écrits avec lesquels il se trouve rassemblé dans le ms. Addit. 14529, ne porte pas dans son titre le nom de son auteur. Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 920.

(4) On pourrait aussi admettre que la distribution différente en articles est un effet de ce développement.

Pouvons-nous faire encore un pas dans la voie de nos constatations et obtenir quelques détails sur l'auteur de la formule primitive elle-même? Il ne serait peut-être pas impossible de montrer que, telle qu'elle se rencontre sous la plume de Philoxène, cette pièce suppose un original grec (1), qui ne peut toutefois avoir servi à l'évêque de Mabboug, puisqu'il ignorait cette langue (2). Ce serait un nouveau chaînon, antérieur au document syriaque que Philoxène a déjà développé. Mais l'archevêque d'Alexandrie en est-il l'auteur? Il est certain que, dès le principe des luttes antichalcédoniennes, ce fut une règle dans l'église monophysite égyptienne de réclamer de la part de ceux qui se convertissaient, avant de recevoir leur pénitence, l'anathème explicite contre la définition de Chalcédoine et le Tome de Léon. Le ms Addit. 12136 a conservé, parmi les œuvres de Timothée Ælure, l'écrit d'un certain Anastase, prêtre de Jérusalem, qui anathématise le Synode, le Tome, son patriarche Juvénal et tous leurs adhérents. Le titre de cette formule montre que cet anathème contre le Synode était *régulièrement* exigé des repentis (3). Il est permis de supposer qu'il se faisait dans une forme déterminée. La confession de foi de Jacques Baradée attribue à Dioscore six anathèmes brièvement motivés contre le Concile. Dans la biographie syriaque de l'archevêque monophysite, nous rencontrons une affirmation semblable (4); ici encore

(1) Nous signalerons seulement, dans la formule employée par Philoxène, une épithète singulière donnée à Nestorius (BUDGE, *l. c.*, II, p. XCIX, l. 13). Elle n'est point notée dans les lexiques syriaques et semble la traduction littérale d'un mot composé grec du genre de *βιοφθόρος*.

(2) On le voit bien par la finale de la lettre à Maron, dont nous parlerons plus loin.

(3) F. 61, r. C v-A. Le titre est ainsi conçu : « Voici comment en Égypte, au commencement de la persécution qui eut lieu à cause du synode réuni à Chalcédoine, on requérait de prononcer l'anathème ceux qui voulaient revenir de toutes les hérésies, c'est-à-dire (de l'hérésie) des diophysites et nestoriens, ou des phantasiastes, qui sont les eutychianistes, ou des autres hérésies ». De fait, cet Anastase se contente de porter l'anathème contre le Synode, le Tome, Juvénal et leurs adhérents.

(4) Les malédictions y sont formulées sous forme de menaces; nous

on pourrait assez facilement répartir le texte en six anathèmes, dont plusieurs contiennent précisément les motifs de condamnation que nous avons vus dans les deux écrits examinés antérieurement (1). L'insistance sur la malédiction des prévaricateurs n'est pas moins énergique (2). La littérature copte a également conservé le souvenir des anathèmes portés par Dioscore contre le Synode et les diophysites (3).

les distinguerons d'après le signe de la séparation dans le texte syriaque (*).

(1) Par exemple : la *séparation* de deux natures, propriétés et opérations; le changement de la foi de Nicée; la réception de Nestorius et de ses partisans; l'acceptation du Tome.

(2) Nous transcrivons ces anathèmes dans la traduction donnée par F. NAU, *l. c.*, p. 278 s. en ajoutant les chiffres des articles, ainsi que quelques corrections qui nous ont paru nécessaires d'après le texte syriaque du document : « I. Quiconque recevra la lettre de l'impie Léon de Rome sera maudit par le Père, le Fils et le S. Esprit, un seul vrai Dieu; et Dieu chassera de la Sainte-Eglise et maudira pour toujours quiconque n'anathématise pas ses partisans. II. Malédiction sur quiconque (se fait l'avocat de la doctrine perverse des diophysites : *membre négligé* par F. NAU; et) sur quiconque défendra d'une manière quelconque une hérésie. III. Malédiction sur quiconque placera deux natures dans le Messie après l'unité (*l. l'union, Ένωσις*) indivisible; malédiction sur quiconque dira dans le Messie deux propriétés et deux opérations. IV. Maudit soit celui qui sépare la divinité du corps, ne serait-ce qu'un instant, soit par pensée, soit par parole (*l. en pensées, ou de bouche*). V. Maudit soit celui qui fait une autre profession de foi, plus ou moins considérable, que celle donnée par Dieu, par la bouche des saints Pères de Nicée. VI. Malédiction sur quiconque reçoit (*dans sa communion*) l'impie Nestorius, Ibas, Théodore, André, Diodore et Théodore. Malédiction sur eux et sur leur enseignement abominable. [*Ensuite Dioscore fait une profession de foi monophysite et antinestorienne, et conclut :*] Voilà le fondement de ma foi, et quiconque ne croit pas ainsi, l'Eglise catholique et apostolique le rejette de son sein et le regarde comme un étranger; mais Dieu surtout, maître de l'Eglise, le maudit dans ce monde et dans l'autre. Voilà quelle sera ma foi, de moi Dioscore, jusqu'à mon dernier souffle. »

(3) Cf. W. E. CRUM, *Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria*, dans les *Proceedings of the society of biblical Archeology*, t. XXV, 1903, p. 267 s. Le fragment B XCVI (p. 272), est donné par CRUM comme parallèle au passage que nous venons d'emprunter à la biographie syriaque de Dioscore. Ce dernier ne serait toutefois qu'un souvenir

Nous considérons donc comme très probable l'opinion qui attribue à Dioscore la composition d'une formule-type, reprise et développée par les monophysites subséquents et qui contenait six anathèmes motivés contre le concile de Chalcédoine. Ainsi se trouverait encore confirmée la thèse de F. Haase, à savoir : qu'il n'est pas impossible de reconnaître une certaine valeur historique à la biographie écrite par Théopiste. Mais notre constatation a encore un avantage plus considérable : celui de nous révéler les griefs que Dioscore croyait devoir formuler contre l'assemblée qui le condamna et contre la doctrine diophysite. C'est là un élément précieux pour la détermination des causes de la résistance monophysite à la définition et au synode de Chalcédoine. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de notre travail.

CHAPITRE II.

LES ÉCRITS DE TIMOTHÉE ÆLURE D'ALEXANDRIE.

Nous allons essayer de compléter les notes que nous avons déjà données ailleurs (1) au sujet des écrits de Timothée Ælure.

Commençons par fixer autant que possible la chronologie des ouvrages qui nous restent de cet auteur. Le premier en date nous paraît être la *Réfutation du synode de Chalcédoine et du Tome de Léon*. Il occupe, dans notre ms. Addit. 12156, les folios 39 v A — 64 v A et comprend deux parties principales, selon son titre : la réfutation de la définition de Chalcédoine et la réfutation de la lettre dogmatique de Léon à Flavien. Toutes deux sont élaborées suivant le même plan ; l'auteur transcrit d'abord un extrait du document qu'il attaque, puis il en fait la critique. Les citations de la définition sont au nombre de dix et celles du Tome au nombre de vingt-huit. La première partie se

plus ou moins fidèle de la formule de l'archevêque, et non pas le document lui-même dont nous avons cru reconnaître l'existence et l'emploi chez les monophysites subséquents.

(1) Cf. notre article sur Timothée, dans la *Rev. d'hist. eccl.*, Louvain, t. IX (1908), p. 679 s.

termine par des extraits des œuvres de Nestorius, afin que l'on reconnaisse le caractère nestorien de la définition du Concile. A la seconde, Timothée a ajouté de longs fragments des Actes du brigandage d'Ephèse. C'est la fin de la *Réfutation* proprement dite (f. 59 v. B). Ce qui suit est une conclusion générale, commune aux deux parties : Timothée y reproche aux évêques diophysites d'avoir détruit à Chalcédoine ce qu'ils avaient établi à Ephèse (1); il fait le panégyrique de Dioscore et il explique que tout cet ouvrage a été composé par lui pour dévoiler l'impunité chalcédonienne et amener les prévaricateurs à se repentir.

Il semble bien que Timothée n'ait pas tardé à composer un tel ouvrage. On n'y rencontre rien qui empêche d'en replacer la composition avant l'exil que l'archevêque monophysite allait bientôt subir. Cependant Dioscore est déjà mort, ce qui nous amène au moins à la fin de l'année 454 (2). Les persécutions que Timothée affirme endurer déjà se comprennent très bien des difficultés qu'il éprouva dans sa lutte contre Proterius (3). Mais il n'insiste pas sur les injustices et les mauvais traitements

(1) Ce reproche, si fréquent sous la plume des monophysites, n'atteignait que les quelques évêques qui avaient été du parti de Dioscore au brigandage d'Ephèse et se tournèrent contre lui à Chalcédoine. Mais cette assemblée était considérée dans le camp monophysite comme un synode général et légitime; ses actes étaient censés posés par le corps épiscopal tout entier.

(2) F. 51 v B, Timothée annonce que, pour réfuter ce qui s'est fait à Chalcédoine, il va citer « des extraits des Actes d'Ephèse, dans lesquels se trouvent aussi les écrits fidèles de l'empereur Théodore... et les allocutions véritables de Dioscore, de sainte mémoire (cujus memoria inter sanctos) », etc. — Dans son panégyrique de Dioscore, il dit (f. 60 v A) qu'après avoir supporté pendant quatre années un glorieux combat, en conservant la foi immaculée, l'archevêque finit sa course et entendit la parole du Christ : « Serviteur bon et fidèle... entre dans la joie de ton Maître ».

(3) S'il dit : « Je demande à Dieu de lui devenir semblable (à Dioscore) dans son combat; et c'est pourquoi je supporte ces afflictions jusqu'à l'exil et la prison, étant maltraité comme un malfaiteur », le texte peut s'entendre au futur : « je supporterai » comme un propos que Timothée forme. C'est d'ailleurs une allusion évidente à *II Tim.*, II, 9, où notre auteur a pu introduire la mention de l'exil par souvenir du sort de Dioscore.

qu'il se plaindra d'avoir supporter lors de son exil, comme nous le verrons ailleurs. Ainsi, Anastase le Sinaïte pourrait avoir raison en rapportant que Timothée, parvenu à l'épiscopat, ne tarda pas à composer des écrits contre le Synode de Chalcedoine et le Tome de Léon (1). La date exacte est à chercher entre les années 454 et 460 (peut-être 457) (2).

Au début du règne de Léon I (457-474) se rapportent plusieurs lettres de Timothée Elure à l'empereur au sujet des affaires religieuses. Il est probable que l'archevêque monophysite, voulant se justifier du massacre de Proterius, écrivit à CP touchant les derniers événements, mais nous n'avons pas conservé cette lettre (3). Nous connaissons la supplique (δέησις) qu'il adressa à l'empereur pour formuler ses griefs contre la lettre de S. Léon, qui lui avait été communiquée et dans laquelle il trouvait des éléments nestoriens (4). Cette pièce fut remise à son destinataire par le siléntaire Diomède. Enfin, il écrivit une troisième lettre, qu'il envoya par le comte Rusticus, quand l'empereur lui eut de nouveau ordonné de s'expliquer au sujet de la foi. Elle nous a été conservée dans le ms. Addit. 12156, f. 62 r A-C. Timothée y anathématise toutes les hérésies, y fait

(1) *Hodegos*, c. VI (PG., t. LXXXIX, 101 D) : Λοιπὸν καθαιρεθέντος καὶ Διοσκόρου ἐν Χαλκηδόνι... μετὰ χρόνους τινὰς γέγονε Τιμόθεος ἐπίσκοπος τῶν μονοφυσιτῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, καὶ εὐθέως κατέγραψε συγγράμματα κατὰ τῆς συνόδου Χαλκηδόνος καὶ τοῦ τόμου Λέοντος τοῦ Πάπα Ῥώμης.

(2) Si l'on remarque que Timothée, en cet endroit, n'invective pas contre l'empereur Marcien, comme il le fait dans d'autres écrits, on croira facilement que Marcien († févr. 457) régnait encore au moment où cette réfutation fut composée. Elle daterait de 454-457. En tout cas, elle était écrite en 459 si l'on admet le renseignement fourni par la note d'un fragment copte ainsi traduite par GRUM, (*l. c.*, vol. XXIV, 1902, p. 81 s.) : « He wrote also about the synod of Chalkêdon, saying that every one must needs, *after seven years*, know that it was impure and filthy ». Ces sept années écoulées depuis le concile peuvent se comprendre comme s'étendant jusqu'au moment où Timothée parle de son ouvrage aussi bien que jusqu'au moment où il l'écrit. Ainsi nous ne devons pas nécessairement descendre jusqu'à 459.

(3) ZACH., p. 27.

(4) ZACH., p. 28 s.; MICHEL, *l. c.*, p. 126 s. Un fragment grec dans MAT, *Script. vet.*, t. VII, p. 33.

profession de recevoir la foi des Pères, y récite le symbole et atteste qu'il veut mourir dans cette confession. Cette lettre doit avoir été écrite vers 459-460, car Timothée la met en relation très étroite avec l'exil qu'elle lui valut (1).

L'archevêque fut tout d'abord déporté dans la ville de Gangres, qui avait déjà reçu son prédécesseur. Il dut y rester un certain laps de temps, car il paraît bien que c'est pendant qu'il demeurait en cette ville que fut écrite toute la correspondance au sujet des eutychianistes Isaïe et Théophile. Nous avons conservé deux lettres de Timothée touchant cette affaire; nous les trouvons dans notre ms. Add. 12156; elles se rencontrent aussi chez le Pseudo-Zacharie et dans la chronique de Michel le Syrien (2). Mais ce n'est point là toute la correspondance; pour la connaître complètement et pour en fixer la chronologie, nous entendrons ce que Timothée lui-même nous en dit dans la dernière lettre qui a trait à cette affaire. C'est celle qui est adressée, d'après Addit. 12156 (3), de *Gangres* à Alexandrie, « aux amis de Dieu, les évêques, prêtres, diacres, etc., » c'est-à-dire à toute la communauté chrétienne de sa ville épiscopale. Timothée y indique toute la marche de l'affaire. Isaïe et Théophile, l'un, ancien évêque d'Hermopolis, et l'autre, autrefois prêtre de « l'église de Théophile », étaient déjà auparavant hérétiques cachés. Timothée leur a envoyé à Constantinople une lettre accompagnée des

(1) « Après que l'empereur eut connu ma confession orthodoxe, les renégats de Notre Seigneur l'excitant et se donnant beaucoup de peine, une sentence de cruel exil fut prononcée contre moi. » Addit. 12156, f. 62 r C.

(2) La lettre à la ville de CP, dans ZACH., p. 58 s., et MICHEL, *l. c.*, p. 128 s. Notre ms. en donne seulement des fragments, avec le florilège patristique (f. 29 v C-32 r B) et dans une version syriaque différente. La lettre à Alexandrie dans ZACH., p. 52 s. et MICHEL, p. 152 s. Le ms. présente encore une version syriaque différente, mais, cette fois, plus complète. — Dans le ch. 42 de son traité contre les *Additions* de Julien d'Halicarnasse (Addit. 12158, f. 46 v A), Sévère cite deux passages de la seconde lettre et il les attribue expressément à Timothée. C'est par erreur que le texte parle, en cet endroit, de l'eutychianiste *Timothée*; il faut lire *Théophile*.

(3) F. 52 r B. — ZACH. et MICHEL n'ont pas ces détails.

témoignages des Pères et des évêques, en faveur de la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre. Mais ils ne se sont pas soumis; ils ont prétendu que cette lettre était un faux; ils ont accusé auprès de l'hyarque les porteurs qui ont couru un grand danger et ont dû se réfugier par mer à Alexandrie, d'où ils ont informé Timothée de ce qui s'était passé (1). Timothée a longtemps pris patience et ces hérétiques ne lui ont envoyé aucune justification, ni orale, ni écrite. Alors l'archevêque a cru de son devoir de leur écrire de nouveau pour les inviter à se repentir et à revenir à la vraie foi; il leur citait des exemples d'illustres pénitents qui obtinrent leur pardon et leur promettait de leur conserver leur dignité, s'ils revenaient à la saine doctrine. Mais ils ont encore résisté à cette seconde lettre. Voyant que pendant quatre ans ils étaient demeurés sans faire pénitence, Timothée s'est cru obligé de les dénoncer; c'est ce qu'il fait par sa *lettre aux Alexandrins*.

Avec ces données, il nous semble que l'on peut reconstituer la suite chronologique de ces différentes lettres. Il faut d'abord remarquer que tout semble se passer pendant que Timothée est à Gangres, c'est-à-dire durant la première période de son exil. Car dès la première intervention de Timothée, « ils n'ont point rougi de notre tribulation », dit celui-ci (2), et la dernière lettre, adressée aux Alexandrins, a été aussi écrite de Gangres (3). Nous trouvons ainsi : 1° une lettre pour avertir Isaïe et Théophile de se conformer à l'enseignement des Pères et des docteurs, avec un florilège patristique. Cette lettre ne nommait pas expressément ces deux hommes; elle était adressée à la ville (*église*) de

(1) On voit que beaucoup de circonstances ont été négligées par la version de ZACH., que MICHEL suit.

(2) F. 52 r C.

(3) D'après Add. 12156, f. 52 r B. Le ms. Addit. 14532 (f. 144 b) cite aussi comme écrite de l'exil à Gangres la « lettre au sujet de l'interdit d'Isaïe et de Théophile ». — En tout cas, la phrase de la version suivie par ZACH., p. 52 et Michel, *l. c.*, p. 132 : « Bien qu'ils n'aient pas eu honte, même pendant notre exil d'un lieu à un autre... » ne pourrait s'entendre du transfert de l'archevêque de Gangres à Cherson, mais des pérégrinations qu'il accomplit par la Palestine (et CP) pour se rendre à la première de ces villes.

Constantinople. C'est elle que notre ms., ainsi que Zacharie et Michel, a conservée comme la première dans cette affaire (1); 2^o une lettre, qui n'est pas conservée, pour exhorter en particulier Isaïe et Théophile à la pénitence par les exemples des saints et l'espoir du pardon; peut-être encore une autre, plus sévère, pour leur enjoindre de quitter la ville impériale; 3^o enfin, la lettre à la communauté d'Alexandrie, par laquelle il annonce solennellement l'excommunication, l'interdit, qu'il lance contre les deux hérétiques. Cette dernière pièce nous reste également dans Addit. 12156 et chez Zacharie et Michel (2).

Timothée disant que l'obstination d'Isaïe et de Théophile à résister à ses remontrances a duré environ quatre années avant leur condamnation, nous pensons que toute cette querelle se déroula vers 460-464 (3).

Dans la suite, cette activité que Timothée déployait pour soutenir ses partisans et peut-être les craintes qu'il inspirait au patriarche Gennadius de CP. le firent transférer de Gangres à Cherson. Son zèle contre les diophysites ne se ralentit point, et ce fut là qu'il composa son grand ouvrage *Contre ceux qui*

(1) Voici le titre, d'après Add. 12156, *l. c.* : « Du même vénérable Timothée. Lettre écrite à la ville de CP, contre les hérétiques qui ne confessent pas que Dieu le Verbe nous est consubstantiel dans la chair, lui qui est consubstantiel à son Père par sa divinité — et contre ceux qui disent deux natures ». — Le florilège patristique n'est pas complet dans le ms. Il s'arrête après la seconde citation de S. Jean Chrysostome. MICHEL, *l. c.*, p. 139.

(2) La fin de cette lettre exhorte les fidèles d'Alexandrie à venir en aide aux évêques et aux clercs orthodoxes et donne des règles pour la réception des diophysites qui se convertissent. C'est sans doute cette circonstance qui la fait intituler chez ZACH. et MICHEL (*l. c.*) : « Lettre du bienheureux Timothée, qui fait connaître comment doivent être reçus ceux qui se convertissent de l'hérésie. » — Des prescriptions de ce genre se retrouvent encore dans des écrits adressés à toute l'Égypte, à la Thébaïde et à la Pentapole, Add. 12156, f. 34 v B et s. Voir encore, *ibid.*, f. 61 v A-B : une courte prière que le bienheureux Timothée faisait sur ceux qui revenaient de la communion des diophysites, qui avaient reçu le Synode.

(3) C'est aussi de Gangres que Timothée écrit au diacre Faustinus, *ibid.*, f. 33 r.

disent deux natures (1). En réalité il ne se proposait pas moins d'y attaquer l'autre doctrine qu'il considérait aussi comme hérétique, c'est-à-dire la négation de la consubstantialité de la chair du Christ à la nôtre. En citant cet écrit, Sévère d'Antioche semble bien en donner le titre complet : il l'appelle « l'écrit de Timothée contre ceux qui sont atteints du mal de l'imagination athée (*φαντασία*) et contre ceux qui séparent notre Seigneur et Dieu en deux natures après l'union » (2).

Cet ouvrage se rencontre dans notre version syriaque du ms. 12156, qui en était jusqu'ici le seul témoin, le texte original ayant péri, sauf quelques fragments. Mais voici qu'on vient de le retrouver dans une version arménienne très ancienne et de le publier intégralement (3). Nous ne pouvons songer à faire une étude approfondie de ce texte nouveau; nous dirons seulement ce qu'un examen rapide nous a révélé quant à chacune de ces versions et quant au rapport dans lequel elles se trouvent entre elles.

La version arménienne a conservé l'ouvrage en entier; il s'y divise nettement en trois parties (4). La première partie est un florilège patristique très étendu, dont beaucoup de citations sont empruntées à la littérature pseudépigraphique apollinariste. Il est suivi de longues *considérations* qui ont Timothée lui-même pour auteur. — La seconde partie est la réfutation *des blasphèmes de la lettre de Léon*. L'auteur procède de la façon suivante : il transcrit un passage du Tome; puis il cite des

(1) Au moins, tel est le titre que le copiste de notre ms. lui a donné plusieurs fois en marge (f. 18 v; 27 v). On trouve aussi (f. 11 r) à la marge inférieure cette note : « *Le livre des controverses.* »

(2) SÉVÈRE, 3^e lettre à Julien d'Halicarnasse, Addit. 17200, f. 27 v B. Sévère emprunte à l'écrit de Timothée une citation de Jean de Jérusalem. Il en fait encore mention au 28^e chapitre contre les *Additions* de Julien, Addit. 12158, f. 14 r B.

(3) KARAPET TER-MEKERTTTSCHIAN und ERWAND TER MINASSIANTZ, *Timotheus Abiuratus, des Patriarchen von Alexandrien, Wiederlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*. Armenischer Text, etc. Leipzig, Hinrich, 1908.

(4) C'est à tort que les éditeurs n'ont compté que deux parties (l. c., p. v*).

extraits des œuvres de Nestorius, de Théodoret, parfois de Paul de Samosate et de Diodore de Tarse; il en fait la réfutation et appuie son enseignement sur des témoignages des Pères. La réfutation comprend ainsi quatorze sections, suivant le nombre de passages que Timothée a cru devoir critiquer. — La troisième et dernière partie suit à peu près la même méthode; elle consacre quatre sections à réfuter le *synode de Chalcédoine* par des rapprochements avec Nestorius (et Théodoret), des remarques de Timothée et des citations des Pères. — L'ouvrage se termine par une série de citations du Nouveau Testament et par la conclusion générale tirée par Timothée.

Nous croyons avoir dans cette traduction arménienne l'ouvrage même que Timothée écrivit pendant son exil à Cherson (1). Nous apprenons, en tout cas, qu'il avait déjà composé un autre ouvrage, pour détourner ses partisans et les amis de la vérité de la doctrine chalcédonienne (2). Il est très probable qu'il s'agit de la première *Réfutation du Synode et du Tome de Léon*, écrite avant l'exil de l'archevêque monophysite et dont nous avons parlé plus haut.

Mais dans quel rapport faut-il placer à l'égard de la version arménienne le premier ouvrage renfermé dans notre manuscrit syriaque? Pour le reconnaître, nous devons d'abord donner quelques détails sur cet écrit. Il occupe (Add. 42156) les folios 1 v A-29 v C (3). Il peut également se partager en trois sections.

(1) PG., t. LXXXVI, 1128 D, JUSTINIEN cite un passage comme se trouvant ἐν τῷ ὀγδόῳ κεφαλαίῳ τοῦ τρίτου βιβλίου, ὅπερ ἐν Χέρσωνι συγγράψῃ. Nous ne savons pas comment le grec comptait les livres et les chapitres.

(2) Cf. TER MEKERTTSCHIAN et TER MINASSIANTZ, *l. c.*, p. v* : « Aus dieser... Schrift erfahren wir, dass er ein anderes Werk verfasst hat : « Ein Buch der Worte Gottes, wie ich es gelernt habe von hl. Evangelisten und hl. Propheten und von den hl. Erzbischöfen ». Der Zweck jenes nicht vorhandenen... Buches ist nach seinen Worten : seine Anhänger und diejenigen, die die Wahrheit sehen wollen, von der Lehre der Synode zu Chalcedon fernzuhalten. »

(3) Il commence au milieu d'une première citation de S. Ignace d'Antioche, mais ce qui manque de l'ouvrage ne doit pas être considérable, car le témoignage de S. Irénée, qui vient immédiatement après celui

La première est, comme dans la version arménienne, un florilège patristique (f. 1 v A-14 r C); la seconde renferme une rapide narration des événements religieux depuis le concile d'Éphèse, et des extraits du Tome et de la définition de Chalcédoine (f. 14 r C-15 r B); enfin la troisième est une argumentation scripturaire et théologique contre la conservation des propriétés de chacune des natures après l'union et contre le diophysisme en général. On ne peut en faire trois ouvrages distincts, car les parties se compénètrent et s'appellent et leur cohésion est explicitement affirmée par l'auteur : la seconde tire et développe la conclusion qui se dégage des citations patristiques et la troisième tout entière combat la doctrine exprimée dans les citations du Tome. Sans entrer dans une comparaison de détails entre les deux versions, nous dirons qu'il nous paraît évident que notre texte syriaque est une compilation et un arrangement de différents passages de l'œuvre originale complète, représentée par la version arménienne. Nous ne saurions dire avec certitude si c'est Timothée lui-même ou un auteur postérieur qui a rassemblé ces éléments pour les introduire dans le recueil antichalcédonien intitulé : *Le livre de Timothée contre le synode (impie) de Chalcédoine* (1). Mais la compilation conserve les marques incontestables de sa dépendance à l'égard d'un ouvrage plus complet. Les citations patristiques du florilège ne sont pas toutes reprises. Après les cinq extraits de l'homélie de S. Proclus qui terminent le florilège arménien (2), notre texte syriaque apporte immédiatement le passage de la lettre de Dioscore aux

de S. Ignace, porte le n° 2. Il faut toutefois regretter que la perte de la partie précédente nous prive des renseignements que l'on rencontre souvent en tête des manuscrits.

(1) C'est le titre que le copiste a donné à la première section de son ms. en dressant (f. 136 v) une sorte de table des matières. Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 640, qui entend l'inscription finale en ce sens que la compilation a été faite du vivant de Timothée lui-même. Rien ne s'oppose à une telle interprétation. Le ms. Addit. 12136 datant du milieu du ^{vi} siècle, le scribe Talayà d'Édesse aura copié une traduction préexistante des œuvres et extraits d'œuvres de Timothée, en ajoutant l'épithète « bienheureux » au nom de l'archevêque.

(2) *L. c.*, p. 33-34.

moines de l'Henaton (1). C'est, dans le texte arménien, le dernier témoignage patristique allégué contre la définition de Chalcédoine (2). La version syriaque se continue par les réflexions de Timothée qui font suite immédiate aussi, dans la version arménienne, à la dernière citation de Dioscore (3) : l'auteur constate qu'il a suffisamment réfuté, par ces textes des évêques, archevêques et docteurs, les hérésies diophysite et eutychéenne; il annonce cependant qu'il va donner encore les témoignages du Nouveau Testament avec les explications des docteurs, pour amener les rebelles à la soumission et au repentir. Le ms. syriaque n'a pas conservé ces citations scripturaires (4) : le texte arménien les donne comme dernier morceau de l'ouvrage (5).

A la suite de cette première partie, notre texte syriaque place des considérations sur les événements qui se sont déroulés depuis le premier synode d'Éphèse et il en retrace brièvement l'histoire. Cette seconde section est rattachée intimement à la première, car c'est en concluant que tous les Pères ont anathématisé les hérétiques et que jamais un évêque n'enseigna cette doctrine impie sans être déposé que Timothée en arrive à raconter la condamnation de Nestorius et la suite des controverses religieuses. Notre manuscrit paraît avoir repris ici le commencement du traité contre la définition de Chalcédoine (6). Il se contente ensuite de citer les quatorze passages du Tome et les quatre extraits de la définition du Synode, en remarquant que « l'on rencontre beaucoup d'autres blasphèmes de Théodoret dans la réfutation du Tome de Léon ». Cela nous semble un renvoi formel à la seconde partie de l'ouvrage conservé en arménien (7). On retrouverait sans doute également dans le texte

(1) F. 10 v B s.

(2) L. c., p. 279-280.

(3) L. c., p. 280 s. — Addit. 12156, f. 11 r A s.

(4) Il en fait mention expresse, avant de passer à son nouveau paragraphe : « *Et après les exemples tirés des Écritures* » (f. 11 r B).

(5) L. c., p. 282-314.

(6) Texte arménien, l. c., p. 144-151.

(7) Nous avons vu que chaque extrait du Tome y est suivi de fragments empruntés aux écrits de Nestorius et de Théodoret.

arménien les considérations contre la conservation des propriétés des natures qui viennent à la suite dans la version syriaque, mais nous ne pouvons nous arrêter à relever le parallélisme des détails.

Il nous paraît donc évident que l'ouvrage conservé dans notre ms. Addit. 12156 n'est qu'un remaniement et un abrégé du Traité primitif de réfutation contre le Tome et le Synode; si l'on remarque certaines manières de parler, on sera porté à croire que le résumé a pour auteur Timothée lui-même. Ainsi se confirmerait l'opinion de Wright, qui pensait que tout le recueil intitulé : *Le livre de Timothée contre le synode (impie) de Chalcédoine* a été préparé sous la direction ou sur l'ordre de l'archevêque monophysite lui-même (1). Nous aurions là, s'il en était besoin, un excellent argument pour l'authenticité des écrits que renferme notre version syriaque (2).

Il nous reste à parler d'un point très intéressant au sujet de l'activité littéraire de Timothée Ælure. Peut-on lui attribuer la composition d'une *Histoire ecclésiastique* s'étendant depuis les origines du christianisme jusqu'à son époque? La publication de certains fragments coptes (3) a récemment soulevé la question. Avant de donner notre avis sur la solution qu'elle a reçue, nous croyons utile d'indiquer les passages des œuvres renfermées dans notre ms. syriaque, qui pourraient, avec une certaine probabilité, être considérés comme des fragments d'un ouvrage historique proprement dit, éventuellement composé par Timothée Ælure. Nous avons déjà signalé, dans le grand traité *Contre ceux qui disent deux natures*, l'existence d'une narration rapide des événements religieux accomplis depuis le second synode d'Éphèse; elle forme la deuxième partie de cet écrit et se termine par l'allégation des extraits empruntés à l'Épître dogmatique de S. Léon et à la définition du synode de Chalcédoine.

(1) *Catalogue*, II, 640.

(2) Nous avons déjà donné dans notre article cité (*Revue d'hist. eccl.,* t. I, p. 684) des témoignages historiques et des considérations pour appuyer cette authenticité.

(3) W. E. CRUM, *Eusebius and Coptic Church Histories*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archeology*, vol. XXIV, 1902, p. 68-84.

Une certaine division, comme en chapitres, s'est conservée pour toute cette partie. Nous allons en faire connaître rapidement le contenu. On remarquera que cet exposé est rattaché intimement, dans la compilation syriaque, au florilège patristique dont il développe la conclusion.

CH. I (f. 11 r C). Telle est la doctrine des Pères qui ont condamné tous les hérétiques répartis en deux catégories : les diophysites et ceux qui nient la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre. Jamais on n'a ouï dire qu'un évêque quelconque avait adhéré à l'une de ces hérésies sans être déposé. Ainsi les Pères du premier synode d'Éphèse condamnèrent Nestorius qui enseignait la dualité des natures et niait la divine maternité de la Vierge. Ils sont les témoins du Christ contre les impies qui se réunirent à Chalcédoine et voulurent l'emporter sur les Pères de Nicée en s'assemblant en nombre double, car on dit qu'ils furent 636 au Synode.

CH. II (f. 11 v B). Le démon vint troubler la paix qui régnait dans l'Église après la condamnation de Nestorius. Il suscita entre Flavien et Eutychès une querelle qui amena la composition du Tome de Léon. Dans son désir de renouveler l'impiété nestorienne, Flavien reprit l'enseignement de la doctrine des deux natures. Il voulut forcer Eutychès à l'admettre, réunit un synode des évêques de son diocèse, condamna l'archimandrite et envoya les Actes de l'assemblée à Léon de Rome, qui répondit par son Épître dogmatique.

CH. III (f. 12 r A). Sur l'ordre de l'empereur Théodose, un synode se réunit à Ephèse sous la présidence de Dioscore; l'objet en était d'examiner « l'innovation des termes : deux natures ». Timothée et son frère, le prêtre Anatole, accompagnaient leur archevêque au synode. On lut les Actes de la procédure de Flavien et on anathématisa comme nestorienne la doctrine diophysite. Les évêques qui avaient été du parti de Flavien implorèrent leur pardon en condamnant la doctrine des deux natures; ils furent reçus par le concile, de même qu'Eutychès, qui fit, par écrit et avec serment, profession de tenir la foi des Pères. Cependant, de part et d'autre il y eut ensuite rechute. Flavien, confiant dans le Tome de Léon, refusa de se soumettre; il fut

déposé avec Théodoret et ses autres partisans. Le concile prodigua les louanges à Dioscore, l'appelant le gardien de la foi et le proclamant inspiré par le Saint-Esprit. Mais, après la mort de Théodose, on tint un nouveau synode à Chalcédoine. Les évêques y renièrent le Christ par écrit, car ils y reçurent l'Épître dogmatique comme définition de la foi. A leur tête se trouvait l'impie Théodoret, qu'ils avaient cependant déposé à Éphèse; les autres condamnés y étaient aussi présents, sans s'être justifiés, ce qui suffirait à montrer que ce synode est coupable. Ses membres reçurent aussi comme orthodoxe Flavian le diophysite, mais ils condamnèrent Dioscore qui ne voulut pas se faire leur complice en souscrivant au Tome. Ils l'exilèrent d'abord à Cyzique, puis à Héraclée et enfin à Gangres où il finit sa course et fut couronné par le Christ.

CH. IV (f. 12 v B). Les chalcédoniens rendront compte au Seigneur de leur conduite inique. En effet, ou bien (et cela est vrai) ils ont agi louablement à Éphèse en condamnant les doctrines impies et ils ont péché à Chalcédoine, — ou bien (comme ils le prétendent) ils ont bien agi à Chalcédoine après avoir péché à Éphèse : en toute hypothèse, ils tombent sous l'anathème qu'ils ont eux-mêmes porté, soit à Éphèse, soit à Chalcédoine.

CH. V (*ibid.*). Dieu connaît les coupables et finira par exaucer la prière de son Église en humiliant ses ennemis.

CH. VI (*ibid.*). Pour une foule de raisons, Dieu frappera les impies de Chalcédoine. Ils ont renié par écrit la foi des Pères; ils ont condamné l'innocent, justifié les hérétiques, reçu comme symbole de foi le Tome blasphématoire et affligé le troupeau du Christ.

CH. VII (f. 12 v C). Ils méritent les malédictions que l'Écriture prononce contre ceux qui acceptent le mensonge et ne rendent pas justice au misérable. Ils ont commis deux crimes : ils ont renié le Seigneur et ils se sont anathématisés eux-mêmes. D'ailleurs S. Paul et les Pères les avaient déjà condamnés.

CH. VIII (f. 13 r A). Il faut fuir leur société et se garder d'eux comme de loups perfides. On doit les juger par leurs actes, comme on apprécie l'arbre à son fruit. S'ils remplissaient l'office de bons pasteurs, on pourrait les suivre, mais il n'en est

pas ainsi! Le concile de Chalcédoine a scandalisé toute la terre. A cause de lui, des milliers de martyrs sont morts dans les tourments à Alexandrie, en Égypte et à Jérusalem, parce qu'ils refusaient d'adhérer à l'impiété. Le Synode a jeté la division partout. Rome a été dévastée peu après; jusqu'à ce jour il y a division entre les princes et les pontifes et les Occidentaux ne sont pas en communion avec les Orientaux.

CH. IX (f. 13 v B). Ils comblent d'éloges le défunt empereur Marcien, pour sa piété et sa religion; ils font ainsi injure à Théodose et à ses prédécesseurs, comme si aucun d'entre eux n'avait été orthodoxe. Les vrais croyants sont réduits au silence tandis que les langues blasphématrices peuvent s'agiter en toute liberté; de toutes parts on a faim de la parole de Dieu.

CH. X (f. 13 v B). Toutes les églises d'Égypte, de Lybie et de l'Orient gémissent de voir l'impiété triomphante; nulle part on n'oublie les horreurs commises depuis le temps du Synode; les pierres, au besoin, crieraient ces méfaits. En prétendant renouveler la foi, comme si elle avait vieilli, ils la changent complètement; c'est là ce qu'ils cherchent.

Il ne semble pas que l'on doive rattacher à une œuvre historique de ce genre les considérations qui terminent la 28^e réfutation du Tome de Léon (f. 51 r C et s.), car l'obstination de Flavian d'Antioche, la versatilité des évêques, la condamnation de Dioscore, de même que les extraits des Actes du second synode d'Éphèse, ne sont rapportées que pour montrer le nestorianisme déguisé des chalcédoniens. Mais à la suite de la profession de foi qu'il envoya à l'empereur Léon I par le comte Rusticus, Timothée a ajouté (1) un chapitre au sujet de son exil. La cause en fut, dit-il, cette profession de foi elle-même; sur les instances des chalcédoniens l'empereur prononça contre lui, au mépris de tout droit et sans l'entendre, une sentence sévère: il le livra aux mains de ses ennemis qui lui ont fait *et qui lui font* (f. 62 v B) subir à leur gré toutes les avanies possibles. Ces mots nous montrent que Timothée écrivit ces lignes pendant son exil; on peut supposer qu'il les ajouta en insérant la pro-

(1) F. 62 r C et s.

fession de foi susdite dans le recueil dont nous avons parlé. Ce chapitre ne ferait donc pas partie de l'*Histoire ecclésiastique* de Timothée.

Mais venons-en à la question elle-même. Une telle *histoire* a-t-elle existé et quel en était le caractère? Des *Plérôphories* de Jean de Mayûma, on peut conclure à l'existence d'un *livre de récits* composé par Timothée dans le sens nettement antinestorien que toute sa conduite fait présager (1). C'est de cette constatation que W. E. Crum est parti pour arriver à l'opinion qu'il propose dans l'article déjà cité (2). Il semble bien, en effet, que l'archevêque monophysite a composé un tel ouvrage de récits, mais le titre ne permet encore de rien préjuger sur sa nature même.

En combinant certains fragments épars de mss. coptes, W. E. Crum est parvenu à établir l'existence d'une *Histoire ecclésiastique* embrassant l'ensemble des événements religieux jusqu'au rétablissement de Timothée *Ælure* à Alexandrie (475); l'ouvrage aurait compris douze livres, dont les premiers consistaient en de très larges emprunts à Eusèbe. M. Crum propose d'y voir l'œuvre de Timothée *Ælure* lui-même. Cependant cette opinion ne va pas sans bien des difficultés. Michel le Syrien ne fait pas mention d'une *Histoire* de Timothée parmi les sources qu'il emploie; le catalogue des œuvres de Timothée, dans les fragments coptes eux-mêmes, est aussi muet et le silence de Sévère d'Aschmônim est également significatif (3). Nous ne sommes pas bien convaincu de la légitimité de l'attribution à Timothée *Ælure* des fragments coptes signalés par W. E. Crum. Sans doute, l'archevêque a pu raconter lui-même sa carrière (4)

(1) Les *Plérôphories* ont été traduites par F. NAU, *Revue de l'Or. chr.*, 1898-1899. Les paragraphes en question portent les nos XXXIII et XXXVI. Des récits empruntés à Timothée et de même caractère se retrouvent aussi dans le résumé des *Plérôphories* inséré dans la chronique de MICHEL, *l. c.*, p. 69 s. aux nos XV, XVI, XXVI, LVIII, mais le compilateur n'indique pas expressément une source écrite.

(2) *L. c.*, p. 71.

(3) Cf. CRUM, *art. cit.*, p. 71-72.

(4) C'est la matière des deux derniers fragments traduits par CRUM, *l. c.*, p. 81 s.

et nous savons qu'il ne se faisait pas faute d'exploiter ses malheurs contre les diophysites; mais nous croyons, comme W. E. Crum se l'objecte, qu'il aurait gardé plus de réserve et plus de modestie en parlant à son sujet. En ce qui concerne l'hérésie de Nestorius et le concile de Chalcédoine, le fragment copte 129¹⁴, f. 73 (pp. 207, 208) qui y a trait, renferme une anecdote comparable à celles des Plérophories; quand Timothée a voulu raconter les faits, il a usé de procédés différents, tout en étant très violent contre les diophysites (1). Nous n'avons donc pas dans ces fragments coptes des passages d'une histoire ecclésiastique composée par Timothée après son retour à Alexandrie. Si l'ouvrage en question s'étend jusqu'après l'année 475 (2), ce ne peut être non plus l'histoire à laquelle se rattacherait les passages narratifs du grand traité contre les diophysites : ces derniers, en effet, datent certainement de l'exil de Timothée comme le traité lui-même et comme le recueil que nous possédons dans la version syriaque. Ont-ils été introduits par Timothée en cet endroit du traité en les tirant d'un ouvrage plus ample? Nous ne saurions pas le déterminer. Tout ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est que réellement Timothée avait composé un livre d'un certain caractère historique, appelé *le livre des récits* (narrations, histoires). Car c'est là une donnée certaine, que nous sommes en mesure de prouver par les textes de plusieurs auteurs subséquents. Le premier témoignage est celui de l'auteur (anonyme) qui a écrit contre les fraudes littéraires de Julien d'Halicarnasse et de son partisan Félécissime (3).

(1) Plus d'un détail différencie cette notice sur le concile de Chalcédoine (CRUM, *l. c.*, p. 80) d'avec la partie historique que nous avons signalée dans le ms. Addit. 12136. Remarquons, par exemple, qu'il est peu probable que Timothée aurait simplement écrit des Pères de Chalcédoine qu'ils étaient « more than 300 in number », après avoir dit qu'ils se dédoublèrent en quelque sorte » pour l'emporter en nombre sur les Pères de Nicée, « car on dit qu'ils furent 636 » (cf. le résumé donné plus haut, ch. 1).

(2) Le dernier fragment raconte même la mort de Timothée Salophaciolos (*l. c.*, p. 85).

(3) Addit. 12138, f. 114 v B-113 r A-B. Le ms. date du VIII^e siècle (cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 959 et 963). Le passage en question est coté

Ce dernier avait allégué en faveur de son hérésie un passage prétendument tiré du traité de S. Pierre d'Alexandrie contre Paul de Samosate et les Ariens et il avait ajouté que cette citation avait été faite par Timothée. L'auteur de la réfutation, après avoir rappelé que ce témoignage ne se trouve nulle part dans les écrits de Timothée, montre qu'il est impossible que cet ouvrage soit de Pierre, « puisque l'hérésie des Ariens ne se produisit pas dans les jours de Pierre; mais Pierre mourut et Achille occupa son siège; il mourut aussi et après lui, Alexandre fut (*évêque*), alors qu'Arius était prêtre de l'église d'*Alexandrie* ». Il défie tous les défenseurs de Julien de montrer qu'un autre Pierre que celui-là ait été évêque au temps des Ariens. Puis il en vient au témoignage de Timothée, à propos d'une objection : « Et si quelqu'un, par ignorance, reprend : Pourquoi Arius fut-il chassé de l'Église, quand S. Pierre était enfermé en prison pour subir le martyre? que celui qui pose cette question sache que S. Timothée, successeur de Dioscore, enseigne *dans le livre des récits*, que ce n'est pas pour cause d'hérésie qu'il (*Arius*) fut chassé de l'Église, mais parce qu'il était irrité de ce que le bienheureux Pierre avait retranché de l'Église les Méléciens à cause de leurs nombreux méfaits..., etc. » (1). L'auteur qui possédait certainement les écrits de Timothée, lisait donc parmi eux un *Livre des récits* ou Histoire, et il y rencontrait la narration qu'il donne au sujet de la première condamnation d'Arius, non encore hérétique, par Pierre.

Une autre mention explicite du même ouvrage de Timothée,

comme le ch. 398 et est intitulé : « Faux commis par Julien et Félicissime sous le nom de Pierre d'Alexandrie, évêque et martyr. Félicissime a dit : « De Pierre, évêque d'Alexandrie et martyr; du traité contre Paul de Samosate et contre les Ariens ». Et ce Félicissime a dit que S. Timothée d'Alexandrie avait placé ce témoignage dans l'(*écrit*) à Cyrus (? Kûrà). Mais le mensonge a été clairement découvert, parce que ce (*témoignage*) ne se trouve nulle part dans les écrits de Timothée. »

(1) L'auteur développe les causes de la lutte avec Méléce et les siens. Il s'agit de Méléce de Lycopolis et de ses difficultés avec Pierre d'Alexandrie. Arius paraît s'être compromis quelque temps dans le schisme mélécien. Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, II^e, Paris, 1907, p. 98 s. et 126 s.

encore par rapport aux difficultés soulevées par le schisme mélécien, se rencontre dans un document récemment publié qui renferme la solution des objections au sujet de l'élection du patriarche Paul d'Antioche (1). Jean de Mar Bassus justifie ceux qui se sont séparés du patriarche Paul, qui n'avait été ni cité en jugement ni entendu par ses accusateurs, et il apporte des exemples d'une conduite semblable tenue par les Pères à l'égard de certains évêques. Le premier cas cité est ainsi proposé : « Meletius de Lyco(polis) fut déposé, sans avoir été cité, par le synode des 318, pour transgression des canons, et ils changèrent ceux (qui avaient reçu) l'ordination de lui, ainsi qu'il apparaît par la lettre que le synode écrivit aux Alexandrins. Le récit au sujet de sa transgression des canons, Timothée, surnommé Goumrârâ, le rapporte exactement (2). » Ce surnom indique évidemment celui dont le sobriquet grec fut Αἰλουρος, c'est-à-dire Timothée *Ælure*, le successeur monophysite de Dioscore (3). Nous avons donc un nouveau témoignage pour l'existence d'un écrit historique dans lequel Timothée parlait des menées usurpatrices de Méléce de Lycopolis. Dans la réponse à ce premier exemple, Sergius dit qu'il va examiner le cas d'après ce qu'en rapportent Socrate et Sozomène, car « le livre de Timothée Goumrârâ n'est point à ma portée actuellement » (4).

A quel propos Timothée fut-il amené à faire mention des difficultés suscitées par Méléce de Lycopolis? Est-ce en parlant ex professo des luttes ariennes ou est-ce par manière d'exemple qu'il a cité le cas de cet évêque et son châtimement? On pense instinctivement à l'accusation de violation des canons souvent lancée contre les chalcédoniens par les monophysites et de même

(1) CHABOT, *Documenta*, p. 225 s. C'est la XLI^e pièce parmi celles que contient le ms. Addit. 14602. M. CHABOT en donne ainsi le titre : *Solutio objectionum (quas Johannes Claudus, olim archimandrita monasterii Mar Bassi, proposuit Johanni Sabae, presbytero Theodosiopolitano) circa electionem Pauli patriarchae Antiocheni, a Sergio recluso elaborata.* — Le document daterait donc du patriarcat de Paul, second successeur de Sévère.

(2) *Ibid.*, p. 230.

(3) Goumrârâ a le même sens que Αἰλουρος.

(4) CHABOT, *Documenta*, p. 231.

à leur souci d'excuser Dioscore du crime d'hérésie. D'autre part, l'énumération du *livre de Timothée Goumrâra* avec les histoires de Socrate et de Sozomène semble indiquer une œuvre historique qui aurait aussi traité des luttes ariennes. Nous laisserons en suspens la question de savoir si l'on peut ranger Timothée *Ælure* parmi les auteurs d'*histoires ecclésiastiques*. Il a tout au moins composé un *livre de récits*. La version syriaque de son recueil a conservé des documents de valeur, comme les extraits des Actes du second synode d'Éphèse. Son activité littéraire fut considérable (1).

CHAPITRE III.

QUELQUES ÉCRITS DE PHILOXÈNE DE MABBOUG.

Nous n'avons pas l'intention d'examiner ici l'ensemble des œuvres de Philoxène, pas plus que de traiter toutes les questions littéraires qui s'y rapportent. L'évêque monophysite de Mabboug

(1) Voici une sorte de catalogue que l'auteur du dernier fragment copte traduit par CRUM (*l. c.*, p. 81 s.) donne des ouvrages composés par Timothée en exil : « But Timotheos, being in exile, produced 512 commentaries written in two books (*wherein*), he spoke of many passages of the scripture, expounding them excellently. He wrote besides concerning the tome of Chalkêdôn, laying bare its blasphemies and he shewed its heresies and its counter-heresies, combatting the false knowledge. He wrote too of the Song of Songs. He wrote also about the Synod of Chalkêdôn, saying that every one must needs, after seven years, know that it was impure and filthy... » Les 512 interprétations sont peut-être les explications des passages scripturaires allégués par Timothée au cours de ses écrits de polémique. Nous ne savons rien d'un commentaire de lui sur le Cantique. L'ouvrage contre le Concile est celui que nous avons rapporté à la période qui précéda l'exil de Timothée. — La fraude s'exerça aussi à l'égard des écrits de Timothée. L'auteur de l'ouvrage antijulianiste renfermé dans le ms. Addit. 12135 nous apprend que Julien d'Halicarnasse, dans son 5^e traité, citait sous le nom de l'archevêque un passage emprunté à Jean le Rhéteur d'Alexandrie, que Timothée avait cependant anathématisé (f. 124 v B). C'est peut-être ce qui fit parfois prendre Timothée pour un précurseur de l'hérétique Julien.

est mieux connu que Timothée Ælure et que Dioscore, quoique encore bien incomplètement. Plusieurs de ses écrits ont déjà été publiés (1); depuis longtemps on possédait des renseignements relativement nombreux sur les fruits de son activité littéraire (2). Nous donnerons seulement quelques notes qu'il nous a paru intéressant de communiquer au lecteur, soit parce qu'elles concernent des œuvres inédites de Philoxène, soit parce qu'elles corrigent des opinions reçues jusqu'à présent, soit enfin parce qu'elles sont nécessaires pour justifier certaines assertions émises au cours de notre étude historique.

Il n'est pas aisé de fixer la date des différents écrits de Philoxène; c'est parfois presque impossible. Cependant, nous nous efforcerons de suivre l'ordre chronologique dans les notes recueillies par nous au sujet des écrits que nous examinerons dans ces pages. Le premier en date est la lettre de Philoxène à l'empereur Zénon (3). Vaschalde en a placé la composition en 485, au moment où Philoxène devint évêque de Mabboug et donna son adhésion à l'*Henoticon* (4). Mais aucun détail de la lettre ne fait allusion à l'épiscopat de Philoxène. Pour nous prononcer sur la date de l'écrit, nous croyons utile d'en retracer d'abord l'occasion. Le Pseudo-Zacharie dit (5) que Xénaïas avait interrogé Zénon au sujet de la foi et qu'il en reçut une réponse. C'est là une affirmation singulière; nous ne nous représentons pas bien le docteur du monophysisme, si convaincu et si sûr de lui-même dans les questions doctrinales, consultant l'empereur au sujet de la foi. Il n'y a pas apparence que la lettre dont parle Zacharie soit différente de celle que nous possédons et celle-ci se donne explicitement comme composée par un acte d'obéissance à l'empereur (6).

(1) On peut en voir la liste dans la préface de A. VASCHALDE à la traduction des *Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, p. 5.

(2) Grâce à l'analyse de ses œuvres donnée par ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 40-46.

(3) Publiée par A. VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 162 s.

(4) *Ibid.*, p. 15 et 90.

(5) ZACH., p. 150.

(6) Voir la finale de la lettre, *l. c.*, p. 173 : « J'ai écrit brièvement ces choses, ô religieux empereur, et je les ai envoyées à votre chrétienne majesté (litt. *Christianitati Tue*), parce que vous (*me*) l'avez ordonné. »

Elle fait allusion à des plaintes et à des accusations élevées contre Philoxène qui a pour but avoué, en l'écrivant, de confondre les hérétiques et d'édifier les fidèles qui se sont constitués ses défenseurs (1). Nous croyons donc être davantage dans la vérité en pensant que ce fut l'empereur lui-même qui consulta le monophysite au sujet de sa foi et lui ordonna de lui en écrire (2).

Ce procédé n'était pas sans précédents dans l'histoire des querelles de cette époque; nous savons que Timothée Ælure fut interrogé à deux reprises de cette façon par Léon I (3). Si telle est l'occasion qui donna lieu à la composition de cette lettre, il devient intéressant de constater que Philoxène n'y fait aucune allusion à l'*Henoticon*. Il n'avait pourtant rien à reprendre à ce document, auquel nous le voyons se rattacher dans la suite. La mention de cet édit s'imposait dans une lettre adressée à Zénon en personne; l'adhésion expresse à cette profession de foi officielle eût été la meilleure apologie pour Philoxène contre ses accusateurs. Ces considérations nous engagent à rejeter l'opinion de Vaschalde sur la date à assigner à la composition de cette pièce. Nous croyons que la lettre fut écrite avant que l'*Henoticon* eût été publié, ou, du moins, avant que Philoxène eût connaissance de sa promulgation. Celui-ci aura été dénoncé à l'empereur, soit par Calandion d'Antioche, soit par quelque diophysite, et Zénon aura demandé au fougueux missionnaire une justification sous forme d'exposé de sa foi. Le silence que Philoxène garde au sujet du Tome et du Synode était de politique prudente en écrivant à l'empereur, qui ne voulait pas voir réprover expli-

(1) *Ibid.*, Philoxène continue : « Pour la confusion des hérétiques qui blâment ma foi dans le Christ et pour l'édification de ceux qui pensent comme moi et qui s'efforcent, par charité divine, de faire mon apologie. »

(2) Un léger changement mettrait le texte de ZACH. (J. P. LAND, *Anecdota syriaca*, t. III, Leyde, 1870, p. 223, l. 7) en conformité parfaite avec l'opinion que nous proposons. Ce changement n'aurait rien de violent ni de forcé dans un texte où tant de corrections sont nécessaires. (Cf. AHRENS ET KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 275 s.).

(3) Cf. *supra*, p. 22.

citement la doctrine qui y était proposée. Philoxène a pu faire taire ses scrupules par les attaques dont la lettre est remplie contre la christologie diophysite. C'est donc certainement avant, et peut-être plusieurs années avant 485 que le futur évêque de Mabboug écrivit sa lettre à l'empereur.

A propos d'une profession de foi qui fut envoyée dans la suite par Philoxène à l'empereur Anastase et qui fut lue devant le Sénat, Zacharie a noté que celle dont nous parlons avait eu le même honneur (1). M. Kugener (2) a fait remarquer qu'il fallut pour cela un texte grec de la lettre en question. L'observation est juste, mais il ne serait pas légitime d'en outrer la conclusion. Le texte grec n'a pu être qu'une traduction préparée à cette fin; il n'a pas Philoxène pour auteur, car celui-ci ne comprenait et n'écrivait que le syriaque (3).

Au règne de Zénon appartient encore, sans aucun doute, la *lettre aux moines de Beth Gaugal* (4). On peut la dater plus exactement des environs de l'année 485, quand l'empereur avait définitivement triomphé de la rébellion d'Illus et de Leontius et qu'il s'appretait à sévir contre Calandion compromis dans la révolte. La lettre fait allusion à ces circonstances historiques (5).

La période qui s'écoula entre les années 485 et 500 paraît avoir laissé Philoxène dans un calme relatif qui lui permit de composer ses discours ascétiques. Budge (6) leur a assigné cette date en prenant fort ingénieusement pour critère le caractère des citations bibliques de ces écrits. L'évêque de Mabboug y utilise encore le texte de la Peschito, tandis qu'en 508 ou même déjà en 505 (7), il faisait préparer la nouvelle version des Écritures qu'il employa sans doute immédiatement dans ses

(1) ZACH., p. 128.

(2) Compte rendu de la publication de A. VASCHALDE, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. V, Louvain, 1904, p. 517.

(3) Nous l'avons déjà dit et nous l'établirons plus loin en rapportant la finale de la *Lettre à Maron* (cf. ch. IV, art. 1, § 4).

(4) Publiée par A. VASCHALDE, *Three Letters*, p. 146 s.

(5) Cf. *ibid.*, p. 87 s.

(6) *The Discourses... etc.*, t. II, p. LXXIII.

(7) Cf. R. DUVAL, *La littérature syriaque*, p. 50.

propres écrits. Essayant d'appliquer le même critère aux *Traité sur l'Incarnation* (1), nous avons cru remarquer, par un examen rapide, que les passages empruntés aux Livres Saints présentent un caractère très varié et ne se rattachent pas à une version unique, de sorte que l'on pourrait conjecturer que lorsqu'il les écrivit Philoxène avait déjà en partie la nouvelle traduction. On chercherait en vain un autre indice pour déterminer davantage la date et les circonstances de composition de ces *Traité*; on voit seulement qu'ils furent écrits en réponse à des consultations et qu'ils faisaient suite au *Traité sur la Trinité* (2). Philoxène n'y fait point mention de l'*Henoticon*, mais ce silence n'a aucune importance; il peut s'expliquer par le caractère même de ces écrits dans lesquels l'attaque contre les diophysites et les eutychianistes vise beaucoup plus à l'exposition dogmatique qu'à la polémique proprement dite. Le ton relativement calme de l'argumentation semble marquer un moment de tranquillité dans la vie de Philoxène. C'est encore la période comprise entre 485 et 500 environ qui convient le mieux à la composition des *Traité*. La plupart des petits écrits édités par Budge portent les mêmes caractères que les *Traité* (3).

Le Pseudo-Zacharie rapporte, comme nous l'avons déjà entendu, que Philoxène adressa une profession de la foi véritable à l'empereur Anastase quand il reconnut que le patriarche Macédonius était hérétique (4). Le chroniqueur donne une rapide analyse de cette pièce : l'évêque de Mabboug y montrait que la doctrine de Diodore et de Théodore, ainsi que celle de Nestorius et de tous ses partisans, était en opposition avec la vérité; il critiquait le Tome et le Synode, accusait les diophysites de diviser le Christ et insistait sur la nécessité de lancer l'anathème

(1) Publiés par A. VASCHALDE, dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, sér. 2^a, t. XXVII, 1907.

(2) *Tractatus*, p. 31. — Il ne semble pas que ces consultations soient venues de moines nestoriens comme le pensait ASSEMANI, *Biblioth. Orient.*, t. II, p. 25 s. Cf. A. VASCHALDE, *Tractatus*, p. 7.

(3) BUDGE, *The Discourses...*, t. II, p. xcvi s.; c s.; civ s.; cxxiii s.; cxxxvi s.

(4) ZACH., p. 128.

contre les personnes mêmes des hérétiques. Ce dernier détail nous reporte à un moment postérieur des luttes de Philoxène contre Macedonius de CP et contre Flavien d'Antioche. Car l'évêque de Mabboug nous apprend, dans un passage déjà cité (1) de la *lettre à Maron*, qu'il n'en était pas arrivé du premier coup à réclamer l'anathème nominal contre tous les personnages suspects de nestorianisme. On pourrait ainsi fixer aux environs de 508-509 l'envoi de la profession de foi à Anastase. Dans ces querelles avec Flavien, qui commencèrent immédiatement après l'élection du patriarche (498), Philoxène chercha toujours à enrôler dans son parti les moines orientaux. On peut admettre avec A. Vaschalde (2) que la *lettre aux moines* est une sorte d'encyclique destinée à circuler de couvent en couvent pour exciter le zèle antichalcédonien. Philoxène, en effet, y insiste sur la nécessité de ne pas se contenter de mener la vie ascétique et de posséder soi-même la foi orthodoxe; il faut encore, déclare-t-il, que chacun agisse en défenseur et en apôtre de la vérité (3).

Les deux petits écrits que Budge a publiés sous les titres : *A confession of faith* et *Against every nestorian* (4), appartiennent aussi à la période des attaques expresses contre la mémoire de Diodore et de Théodore. Le second reprend l'objection des diophysites qui refusaient de se rendre aux exigences des monophysites sur ce point, pour ne pas anathématiser des évêques morts en possession de leurs sièges et dans l'exercice de leurs fonctions. Ce sont les idées que la *lettre à Maron* nous fait voir comme répandues par les chalcédoniens vers 514, à la veille de la convocation du synode monophysite de Tyr.

Pour rester fidèle à l'ordre chronologique que nous nous sommes proposé de suivre dans la communication de ces notes sur certains écrits de Philoxène, nous devrions maintenant parler de la *lettre à Maron le lecteur d'Anazarbe*. Nous croyons, en effet, que cette pièce date des années 515-518. Mais nous

(1) Cf. *supra*, p. 42.

(2) *Three Letters*, p. 84 s.

(3) Cette lettre a été publiée par A. VASCHALDE, *l. c.*, p. 127 s.

(4) BUDGE, *l. c.*, p. xcvi et p. cxx.

avons constaté que les explications relatives à cette lettre supposent la connaissance de la polémique littéraire dirigée par Sévère d'Antioche contre les défenseurs de la doctrine chalcédonienne. C'est pourquoi nous avons jugé préférable de remettre au chapitre suivant l'examen du document en question (1).

Il nous reste deux lettres à mentionner; elles datent du second exil de Philoxène. La première est adressée aux moines de Teleda et marque sa date par les attaques qu'elle renferme contre Paul, surnommé le Juif, qui fut patriarche d'Antioche de 519 à 521 (2). Les fragments que nous possédons de la seconde sont contenus dans le ms. Addit. 14533 du British Museum (3). Ils sont allégués sous ce titre : « De saint Philoxène, évêque de Mabboug; de la lettre écrite au sujet des affaires ecclésiastiques à Siméon, abbé de Teleda; du second exil à Philippopolis de Thrace. » Nous avons déjà dit que Philoxène s'y emploie à montrer par des exemples empruntés à l'histoire ecclésiastique comment il faut parfois relâcher quelque peu la rigueur des règles et de ce qui devrait se faire en droit strict, pour éviter un plus grand mal, résultat inévitable d'une sévérité outrée dans des circonstances difficiles. Ainsi les évêques orthodoxes n'ont pas renouvelé l'ordination ni le baptême conférés par les hérétiques lorsque les convertis de l'hérésie d'Arius et de Macedonius revinrent à eux. Méléce d'Antioche avait été ordonné dans l'arianisme et S. Basile avait reçu de lui le diaconat : et cependant, personne n'a rejeté la validité de ces ordres. De même on n'a pas renouvelé les consécérations de temples et d'autels faites par les hérétiques. Tout cela prouve que l'Eglise use, en temps opportun, d'une sage économie qui sert mieux les intérêts de la religion qu'une sévérité excessive. Le troisième fragment est celui dont nous avons fait usage dans la partie historique de notre travail; il renferme les détails donnés plus

(1) Cf. *infra*, ch. IV, art. 1, § 4.

(2) C'est l'avis de I. GUIMI qui a publié la *lettera di Filosseno ai monaci di Tell' Addâ (Teleda)* dans les Mémoires de la *Reale Accademia dei Lincei* (1884-1885), Rome, 1886.

(3) F. 48 v A-50 r A. Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 969.

haut touchant les synodes monophysites de Sidon et d'Antioche. C'est ce qui en fait l'importance, déjà signalée par P. Martin (1). Le ms. Addit. 14533 donne ensuite des extraits d'une autre lettre, adressée par Philoxène à tous les moines orthodoxes de l'Orient et également écrite de l'exil en Thrace. Elle est consacrée à montrer aussi, par des exemples, la prudence dont l'Eglise a fait preuve dans sa manière d'agir aux époques troublées et difficiles (2).

CHAPITRE IV.

LES PRINCIPAUX ÉCRITS POLÉMIQUES DE SÉVÈRE D'ANTIOCHE

Les pages suivantes ont trait à une période du plus haut intérêt dans l'histoire des agitations monophysites, celle qui embrasse les trente premières années du VI^e siècle. C'est alors, en effet, que d'ardentes controverses fournissent aux doctrines l'occasion de se préciser, en même temps qu'elles viennent diviser nettement les partis. Le diophysisme chalcédonien qui s'était longtemps borné à la défense, relève la tête et prend l'initiative de l'attaque. Des luttes très vives se produisent aussi au sein de l'opposition au synode et y provoquent des déchirements durables. Le grand champion de la cause monophysite est Sévère d'Antioche; c'est lui qui dirige la lutte doctrinale; c'est lui qui maintient l'orthodoxie monophysite dans la voie de sa première tradition. Si Philoxène manœuvre avec un zèle

(1) Dans la publication de la correspondance échangée entre Jacques de Saroug et les moines du couvent de Mar Bassus. Cf. *Zeitschrift der deut. morg. Gesellschaft*, t. XXX, p. 264, n. Mais P. MARTIN avait noté seulement que cette lettre parlait du synode d'Antioche. Nous avons vu qu'elle renferme également de précieux renseignements sur le synode de Sidon.

(2) Cette lettre renferme l'affirmation expresse de Philoxène, qu'il reçut de Pierre (Monge) la consécration épiscopale. Elle donne aussi des détails sur le zèle avec lequel, au commencement de son épiscopat, il fit enlever des diptyques à Antioche, à Mabboug, à Cyr, les noms des personnages suspects de nestorianisme (Addit. 14533, f. 51 v A-B).

infatigable contre les personnes, c'est Sévère qui dote la secte d'une christologie scientifiquement développée, dont il élabore l'expression authentique et les formules définitives. Ce travail remarquable s'accomplit au cours des controverses soutenues par Sévère contre trois tendances dogmatiques diversement opposées à l'orthodoxie monophysite, nous voulons parler du diophysisme chalcédonien, de l'eutychianisme et du julianisme. Dans les trois articles qui partageront le présent chapitre, nous serons amené à considérer tout d'abord les écrits de Sévère contre les représentants de la doctrine du Synode et du Tome. Pour les raisons déjà données et dont on reconnaîtra mieux encore la valeur par la suite, nous examinerons au même endroit la *lettre* de Philoxène à *Maron*. Le deuxième point nous montrera le patriarche monophysite séparant nettement sa cause de celle des eutychianistes. Bien que nous nous abstenions intentionnellement d'étudier dans ce travail les origines de la secte julianiste, nous n'avons pas cru devoir nous dispenser de tout détail sur les premiers écrits échangés entre Sévère et Julien.

ART. 1. — LES ÉCRITS POLÉMIQUES CONTRE LE DIOPHYSISME
CHALCÉDONIEN.

En étudiant ces divers écrits, nous nous efforcerons de suivre encore l'ordre chronologique des controverses spéciales qui en ont provoqué la composition; nous verrons Sévère successivement en luttés avec Nephalius, avec les diophysites de la ville impériale, puis encore avec Jean le Grammairien et Jean de Scythopolis. C'est ici également que vient se placer l'examen de la *lettre* de Philoxène à *Maron*. Le lecteur peut donc déjà se rendre compte de la division de ce premier article.

§ 1. — *Les écrits de Sévère à Nephalius.*

Nous avons donné dans la première partie (1) les renseignements historiques qui nous ont paru les mieux fondés au sujet de Nephalius. Déjà mêlé aux résistances opposées à Pierre

(1) Cf. *supra*, p. 33, n. et p. 43 s.

Monge d'Alexandrie, il ne rencontra Sévère que lorsque ce dernier vivait dans son monastère de Palestine et que lui-même dirigeait la persécution dans ce pays contre les moines monophysites. La lutte entre les deux adversaires ne se borna pas à des mesures de violence de la part du chalcédonien. Il entama avec Sévère une discussion doctrinale dans laquelle les sources monophysites se plaisent à faire ressortir son infériorité (1). Il aurait « prononcé devant l'église un discours contre Sévère et contre les autres moines, dont il avait été le défenseur (συνήγορος) devant l'empereur. Dans ce discours, il partageait en deux natures Notre Seigneur Jésus-Christ qui est un » (2). D'après Jean de Beith-Aphithonia, Nephalius écrivit une apologie (συνήγορία) du concile de Chalcédoine (3). Ceci se passait avant que Nephalius et Sévère montassent à la ville impériale à l'occasion de leurs difficultés (vers 508). Sévère prit certainement la plume contre son contradicteur; il nous reste plusieurs témoignages empruntés à des écrits composés par lui au cours de cette polémique (4). Une première constatation qu'il nous est permis de faire d'après ces références, c'est que Sévère écrivit à Nephalius et non pas contre Nephalius, ce qui semble indiquer moins d'animosité de la part du monophysite et le désir d'instruire son contradicteur plutôt que de le traiter en ennemi (5). Le titre fourni par Léonce de Byzance appuierait encore cette conjecture (6). Mais Sévère signale ses écrits à Nephalius comme deux *Traité*s ou λόγοι sans autres indications (7).

(1) *Vit. Sev. Jean*, p. 232; *Vit. Sev. Zach.*, p. 103.

(2) *Vit. Sev. Zach.*, l. c.

(3) *Vit. Sev. Jean*, l. c.

(4) Cf. PEISKER, *Severus von Antiochien*, p. 31, not. 3. Il faut ajouter aux références signalées par cet auteur : ANAST. SIN., *Hodegos*, c. VI (PG. t. LXXXIX, 104 C, 109 C s., 117 D) et *Vit. Sev. Jean*, p. 231 s., ainsi que plusieurs passages dans EUSTATH. MON., *Epistola de duabus naturis*, PG. t. LXXXVI, 904 s.

(5) Sévère, d'après tous les témoignages cités, écrit πρὸς Νηφάλιον. Nous signalerons plus loin, à propos des confusions entre les deux Grammairiens, l'importance de la distinction entre les prépositions πρὸς et κατά.

(6) PG., t. LXXXVI, 1841 D : ἐν τῇ ἐκθέσει τῆς πίστεως αὐτοῦ πρὸς Νηφάλιον, ὁ αὐτός φησι. Le même titre Ἐκθεσις πίστεως se retrouve chez EUST. MON., PG., t. LXXXVI, 904 D.

(7) Dans le troisième livre du *Contra Grammaticum*, Addit. 12187,

Tous les renseignements que nous possédons sur cette polémique nous font voir qu'elle eut pour objet la doctrine diophysite ou, plus exactement, l'emploi de la formule des deux natures après l'union. En effet, Nephalius et ses partisans ne sont pas des chalcédoniens absolument purs; comme nous l'apprenons de Sévère lui-même, ils éprouvent le besoin d'excuser le Synode d'avoir employé une expression *grossière* (παχυμερής) et imparfaite, en remarquant qu'il visait à rejeter la *phantasia* eutychéenne (1). Nephalius, dans le même but, avait sans doute allégué des citations patristiques et il prétendait montrer que les Pères antérieurs autorisaient, par leur exemple, l'usage des formules diophysites. Ce point de l'argumentation ne fut pas négligé par Sévère. On connaît sa réponse. Avec autant de complaisance que de légèreté, Anastase le Sinaïte s'est efforcé de la ridiculiser en montrant que son adversaire avait poussé l'orgueil jusqu'à prétendre pardonner aux Pères d'avoir parlé de deux natures en luttant contre les Ariens. L'attitude de Sévère n'avait rien de tellement insensé. Sa défense revenait à affirmer que l'hérésie de Nestorius avait rendu l'expression diophysite dangereuse, tandis qu'elle ne l'était pas auparavant et que, de la sorte, son emploi éventuel dans les ouvrages des Pères n'en autorisait nullement l'usage après le changement des circonstances (2). Le Grammairien Jean avait précédé Anastase dans la mauvaise interprétation des textes de Sévère à Nephalius (3).

f. 112 r A et 115 r B. — C'est à tort que PEISKER, *l. c.*, affirme l'existence de deux *homélies* de Sévère contre Nephalius, en renvoyant aux mss. 12153 et 14532 du Brit. Mus. Cet auteur s'est laissé tromper par le mot syriaque qui rend le grec λόγος. De plus, dans les deux passages cités, il s'agit d'un seul et même λόγος, indiqué comme le *second* adressé à Nephalius (Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 926 et 937). Les citations du ms. Addit. 12157 disent expressément que Sévère a écrit ces λόγοι.

(1) Addit. 12157, f. 151 r A. Sévère cite les paroles de Nephalius et des siens : « Ils (les Pères de Chalcédoine) ont ainsi parlé en voulant détruire radicalement la *phantasia* d'Eutychès et sans se rattacher au parti (*extrême*) opposé. Car telle est l'habitude de ceux qui combattent contre les hérétiques ».

(2) Plusieurs de ces passages de Sévère sont apportés par Anastase lui-même, *l. c.*, col. 109 et 112.

(3) Addit. 12157, f. 151 r A-B, Sévère montre que le Grammairien lui a attribué des paroles et une opinion qu'il avait alléguées comme appartenant à ses adversaires dans ses écrits à Nephalius.

Voici une réponse de Sévère qui nous fera bien voir comment il traitait les citations patristiques apportées par les diophysites : « Sache donc, excellent grammairien, que moi aussi, dans ces deux λόγοι que j'ai écrits à Nephalius, j'ai placé toutes les citations patristiques alléguées par lui, et j'ai montré comment ces (*paroles*) étaient dites et qu'elles combattaient plutôt la pensée de l'impiété; car elles nous apprennent à confesser l'unique Christ qui est de deux (*natures* : ἐκ δύο [φύσεων]). Je me suis montré facile et me suis servi de la figure (*appelée*) concession (εἰδος τῆς συγγνώμης) et j'ai dit : « Accordons que dire l'unique Christ en deux natures après l'union inexplicable soit (*une formule*) employée par tous les docteurs précédents ! Cependant le sage Cyrille en fermant toute entrée à la dualité (*prônée par*) Nestorius et en visant à empêcher cette infirmité, a rejeté cette (*expression*) ». Et j'ai ajouté qu'il ne leur est pas encore permis ainsi de mépriser cette réprobation (*de la formule par Cyrille*), et de prononcer que l'unique Christ est en deux natures. Car ces paroles des autres Pères, s'il s'en rencontre (je parle encore par concession), ne peuvent être alléguées contre S. Cyrille, qui a trouvé le remède contre le mal qui s'était produit » (1). Sévère parlait encore d'une façon hypothétique et par une pure figure de concession quand il disait que la formule diophysite devait désormais être rejetée, même si elle se rencontrait dans des textes de S. Cyrille (2).

Nous savons donc que Sévère, aux environs de 508, a répondu par deux *Traités* à Nephalius et à ceux qui, avec lui (3), profes-

(1) *Ibid.*, f. 112 r A-B. Comparez : ANASTAS. SIN., l. c., 112 A.

(2) « Κἄν αὐτοῦ Κυρίλλου εἴεν αἱ φωναὶ ὑπ' αὐτοῦ λεχθεῖσαι ». ANAST., l. c., 112 B. La comparaison établie entre ces diophysites et l'insensé qui prétendrait, contre l'ordonnance d'un médecin expérimenté, boire de l'eau contaminée en temps d'épidémie, sous prétexte que les anciens médecins ne l'ont point interdit, est absolument dans le genre de toute cette polémique de Sévère avec Néphalius et les siens (ANAST., l. c., 117 D).

(3) ANAST. SIN., connaît aussi un groupe de partisans de Nephalius; il parle d'un passage des écrits de Sévère πρὸς Νηφάλιον καὶ ἐτέρους τινάς (l. c., 109 C).

saient un diophysisme modéré (1). A ce moment, le futur patriarche ne voulait encore en aucune façon recevoir la formule chalcédonienne.

§ 2. — *L'écrit contre les diophysites de CP : première phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère.*

Il règne, en général, une confusion remarquable dans les expositions des différents auteurs touchant les ouvrages consacrés par Sévère à réfuter le diophysisme chalcédonien. On sait, sans doute, que le Philalèthe avait ce but; on n'ignore pas que Jean Grammaticus prit parti pour le Synode et fut attaqué et réfuté par le célèbre monophysite. Mais s'il est nécessaire, comme nous allons le voir, de distinguer des phases différentes dans la polémique et d'assigner une occasion et une date assez précises à la composition des écrits que les controverses provoquèrent, ce sont là des points d'histoire encore bien obscurs et bien peu étudiés. Nous essaierons de les éclaircir quelque peu au moyen des renseignements nouveaux que nos sources nous ont procurés.

Nous commençons par l'examen du premier ouvrage composé par Sévère; il porte le nom de Φιλάλῃθης ou *Ami de la vérité* et ce titre, comme nous le verrons, a été inspiré par les circonstances auxquelles le livre a dû son origine.

On a longtemps rattaché le *Philalèthe* à la lutte de Sévère contre la défense du concile de Chalcédoine soutenue par Jean Grammaticus (2). Anastase le Sinaïte paraît bien être responsable de cette erreur pour avoir confondu l'écrit chalcédonien que Sévère accusait de falsification des témoignages patristiques et

(1) Le changement que l'on voudrait admettre dans la doctrine de Nephalius n'aurait donc, en tout cas, pas été un passage du monophysisme pur au diophysisme chalcédonien intégral. Mais nous avons déjà dit qu'un tel changement ne nous paraît pas prouvé. Cf. *supra*, p. 43, n. 3.

(2) S. VAILHÉ fait encore la confusion dans l'art. *Jean le Khozibite et Jean de Césarée. Echos d'Orient*, 6^e an., Mars 1903, p. 111 s. La même confusion chez FR. DIEKAMP, *Doctrina*, p. XLIX s.

auquel il opposa son ouvrage susdit, avec l'*Apologie du Synode* écrite par Jean (1). La publication des deux *Vies de Sévère* est venue détruire cette opinion (2). Dès 1900, M. KUGENER faisait remarquer (3) la valeur du renseignement fourni par Zacharie et il ajoutait que la Vie composée par Jean, higoumène du convent de Beith-Aphthonia, donnait encore des détails plus amples mais très sujets à caution; il s'abstenait pour ce motif de les rapporter. On savait désormais que « Sévère composa le Philalèthe à Constantinople entre 509 et 511, pour réfuter un traité de Nestorius (lisez : de chalcédoniens) qui avaient cherché à établir « par des citations forcées et tronquées » de Cyrille d'Alexandrie que celui-ci partageait les doctrines de Nestorius (lisez : admettait deux natures après l'union) » (4).

On sera heureux, pensons-nous, d'ajouter aux passages cités de Zacharie et de Jean un témoignage de Sévère lui-même, qui nous en dit encore plus long au sujet de la composition de son Philalèthe. Nous l'empruntons à la correspondance échangée entre le patriarche et Sergius le Grammairien (5). Ce dernier insistait sur le terme *σύνφωσις* employé par S. Grégoire de Nazianze pour désigner l'union accomplie dans l'Incarnation. Sévère

(1) *Homages*, PG., t. LXXXIX, 105 D et s. Anastase parle ici de Jean de Césarée. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette identification.

(2) La *Vie de Sévère* par ZACHARIE avait été publiée en syriaque par SPANUTH (*Zacharius Rhetor, Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Uebersetzung*, Göttingue), en 1893, et traduite en français par F. NAU dans la *Rev. de l'Or. chr.*, t. IV et V (1899-1900). M. KUGENER en a donné une nouvelle édition (texte et traduction française) dans la *Patrol. Orient.* où il a également publié, de la même façon, la *Vie de Sévère* par JEAN DE BEITH APHTHONIA (cf. *Bibliographie*). Ce sont ces éditions que nous employons et citons : *Vit. Sev. Zach.* et *Vit. Sev. Jean*.

(3) La compilation historique de pseudo-Zacharie le Rhéteur, dans *Rev. de l'Or. chr.*, t. V (1900), p. 478 s. — ZACH., p. 131, rapporte la composition du Philalèthe à la période antérieure à l'épiscopat de Sévère.

(4) M. PEISKER a repris ce renseignement dans sa *Dissertation Severus von Antiochien*, Halle, 1903, p. 34 s.

(5) Addit. 17134. Nous parlerons plus loin de cette correspondance. Le passage que nous allons citer appartient à la seconde lettre de Sévère à Sergius.

lui répond que l'expression était inoffensive à cette époque et que le Père pouvait l'employer sans courir le risque d'être mal compris. Les hérétiques, ajoute-t-il, ont de tout temps rencontré dans les écrits les plus orthodoxes des passages dont ils ont abusé pour établir et confirmer leurs erreurs. Il cite plusieurs cas de ce genre et termine par les lignes suivantes (1) : « Ils ont même composé un livre, en tirant (*des écrits*) de l'illustre docteur Cyrille, jusqu'à 250 soi-disant témoignages; et il est comme l'avocat (*συνήγορος*) de l'erreur des deux natures. Dieu aidant, dans la ville impériale, nous avons écrit contre l'erreur et nous avons préparé contre eux le livre qui est intitulé *Φιλαλήθης*, en apportant les paroles de S. Cyrille. Et chacun a connu quelle était la violence faite à la vérité et le sacrilège et la ressemblance mensongère. » Voici donc que les détails donnés plus haut se confirment et qu'il s'en ajoute de nouveaux. C'est bien avant 544, pendant qu'il séjournait dans la ville impériale, que Sévère a écrit le *Philalèthe*. La cause qui l'y détermina fut une tentative des diophysites de revendiquer pour leur doctrine l'autorité de S. Cyrille. Sévère a répondu en se servant des paroles mêmes du saint Docteur (2).

Du florilège cyrillien, que le monophysite prétendait réfuter en l'expliquant, nous savons aussi qu'il comprenait 250 chapitres. Dans le 3^e livre *Contra Grammaticum* (3), Sévère fait plusieurs fois allusion à cette collection; il affirme que le Grammairien lui a emprunté certains passages pour les alléguer dans son Apologie (4). Jean de Beith Aphthonia a ajouté certains détails au sujet du livre composé par les diophysites de CP; il aurait été remis par ses auteurs au patriarche Macedonius;

(1) *Ibid.*, f. 22 v A et s.

(2) Les *Vies* ajoutent que Sévère rétablit le contexte des citations pour en montrer le véritable sens.

(3) Addit. 12137. Cet ouvrage sera examiné bientôt.

(4) Sévère indique les passages que le Grammairien a rencontrés dans le florilège des diophysites, aux chapitres 237 (f. 117 r B), 197 (f. 173 v A), 234 (f. 137 r B) et 240 (f. 121 r A). Toutes les citations indiquées appartiennent aux œuvres de S. Cyrille, et Sévère fait remarquer chaque fois que c'est contre cet ouvrage des diophysites qu'il a écrit le *Philalèthe*.

celui-ci l'aurait présenté à l'empereur Anastase qui en aurait donné connaissance à Sévère : de là la composition du Philalèthe (1). M. Kugener a eu grandement raison de se mettre en garde contre de tels renseignements (2). Jean a manifestement confondu deux ouvrages différents et il a mêlé les circonstances de l'histoire de l'un et de l'autre en inventant peut-être quelques détails (3).

L'écrit attribué à Macedonius a réellement existé, mais il est absolument distinct de celui auquel Sévère opposa le Philalèthe. Sévère connaît les deux ouvrages et il est loin de les confondre en un seul. En écrivant son 3^e livre *Contra Grammaticum*, il affirme avoir entre les mains l'écrit de Macedonius; il sait que le patriarche y avait réuni des textes empruntés aux œuvres de différents personnages suspects ou convaincus de nestorianisme et qu'il y avait introduit des citations apocryphes ou corrompues de plusieurs Pères (4). Ainsi donc, la collection composée par

(1) *Vit. Sev. Jean*, p. 235.

(2) *Revue de l'Or. chr., art. cit.*, p. 476.

(3) Ainsi la présentation du livre à l'empereur paraît inventée pour faire inviter Sévère à le réfuter.

(4) *Contra Grammaticum*, Addit. 12157, f. 154 r A, Sévère déclare posséder l'ouvrage et dit que Macedonius avait mêlé aux témoignages authentiques de S. Athanase beaucoup de citations empruntées à un apocryphe pseudo-athanasien qu'il appelle *Doctrina de fide*. Le Grammairien, dit-il (f. 161 r A), les lui avait reprises. En un autre endroit (f. 93 v B) Sévère, après avoir reproché à Jean Grammaticus et à Jean de Scythopolis l'altération d'un texte ambrosien, continue comme suit : « Le même Ambroise, de vénérée mémoire, Macedonius, qui fut archevêque de la ville impériale, l'a également calomnié quand il a fait un livre de citations détachées et falsifiées, voulant montrer par là que le glorieux Cyrille était d'accord avec Arius, Eunomius, Apollinaire et leur troupe blasphématrice, mais que Nestorius, au contraire, adhérerait aux orthodoxes, de même que Cyrus, l'impie Cilicien, qui était de l'endroit (appelé) Egée et l'inique Euthérius de Tyane. Paschasius fut pris, tenant en main ce livre; il fut appréhendé par (ordre) des glorieux princes, parce qu'il était diacre de Macedonius (f. 96 r A) et le partisan de sa religion judaïque. Voici un passage du livre composé par Macedonius de CP. « De S. Ambroise, évêque de Milan; des chapitres de la foi catholique... De S. Cyrus... De S. Euthérius, évêque de Tyane; des (écrits) contre Cyrille ». Sévère ajoute que le livre contenait aussi des

Macedonius ne se bornait pas exclusivement comme celle des diophysites, qui provoqua la composition du *Philalèthe*, à alléguer l'autorité de S. Cyrille : c'était un recueil d'éléments très variés, et Sévère ne dit pas qu'il en a fait la réfutation. Le Pseudo-Zacharie savait aussi que Macedonius avait réuni dans son volume des citations de Diodore, de Théodore et de Théodoret, mais il semble avoir ajouté à l'élément historique de son récit quelques détails légendaires (1).

Revenons au premier ouvrage composé par Sévère pendant son séjour à CP. Il portait le titre de *Φιλαλήθης* par allusion à la mission qu'il se donnait de rétablir la véritable pensée de S. Cyrille en complétant ou en corrigeant la teneur des citations alléguées par les diophysites (2). Nous en avons retrouvé la date et l'occasion. On remarquera que nous n'avons pas encore mis en cause, dans cette première phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère, le grammairien Jean. Cependant c'est en lui que les auteurs ont généralement voulu voir l'adversaire visé par le *Philalèthe*. Nous ferons observer que jamais Sévère n'a mis son premier ouvrage en rapport, quant à sa cause et à son origine, avec les écrits du Grammairien; il cite même son *Philalèthe*, comme une œuvre distincte et bien antérieure, dans

citations de Nestorius. Nous n'avons aucune raison de nous défier de la description que Sévère nous donne d'un ouvrage qu'il avait sous les yeux en écrivant ces lignes. La distinction totale des deux écrits diophysites est donc pleinement établie.

(1) Plusieurs détails de la narration de ZACH. (p. 120) sont confirmés par Sévère. La légende qui s'y mêle semble provenir de la lettre des moines à l'abbé Samuel (*ibid.*, p. 121 s.), qui en exagère encore davantage les détails.

(2) Sous réserve des explications à donner dans la suite, nous croyons devoir rapporter au premier ouvrage le texte même de Sévère : « *Nomen autem Libri, Cyrillus est, sive Philalethes, hoc est, Veritatis Amator, adversus illos, qui hunc depravant, detruncant, discerpunt, eo nempe consilio, ut Emmanuelem dividant, dum ejus duas esse post adunationem naturas adfirmant.* » Texte donné dans la description du Cod. Vat. 130 (140) par S. E. et J. S. ASSEMANI, *Biblioth. Apost. Vatican. codd. mss. Catalogus*, P. I, t. III, Rome, 1759, p. 222 (cité par DIEKAMP, *Doctrina*, p. XLIX, n. 2). Le Codex côté 130 par ASSEMANI est maintenant Cod. Vat. syr. 140.

le *Contra Grammaticum*. Les auteurs qui ont rétabli ou accepté (Kugener, Peisker) la chronologie exacte de la composition du *Philalèthe* semblent n'avoir pas connu l'existence d'une *Apologie du Philalèthe*, écrite également par Sévère; ceux, d'autre part, qui ont emprunté aux sources les détails qu'elles fournissent sur l'*Apologie* susdite (Vailhé, Diekamp) ont perdu de vue qu'elle doit être distinguée du *Philalèthe* lui-même. Il y a donc là une nouvelle obscurité ou une confusion; nous voulons tenter de la dissiper.

§ 3. — *Attaque et Apologie du Philalèthe : deuxième phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère.*

On ne peut nier, à notre avis, que Sévère ait réellement composé une *Apologie de Philalèthe*; nous avons plusieurs témoignages qui établissent l'existence d'un tel écrit sous ce titre tout spécial. A. Mai a trouvé dans un ms. syriaque du Vatican l'ouvrage qu'il a appelé « *Severi Antiocheni Apologia pro opere suo quod inscribitur Philalethes* », et il en a tiré plusieurs fragments inédits des écrits de S. Cyrille (1). L'auteur de la *Doctrina* (2) a conservé aussi un passage d'un ouvrage de même titre attribué à Sévère. Enfin, on en a de fréquentes mentions, toujours sous ce titre spécial qui le sépare nettement des autres écrits du patriarche monophysite, dans les chaînes syriaques des mss. du British Museum (3). Dans ces conditions, nous

(1) Ces fragments édités dans une traduction latine par A. Mai (*Nova PP. Biblioth.*, t. II) sont reproduits dans PG, t. LXXVI, 1450. Le titre que nous avons cité s'y retrouve à deux reprises.

(2) DIEKAMP, *Doctrina*, p. 128. (Συνήκρος) Φησὶ γὰρ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ τῇ ὑπὲρ τοῦ Φιλαλήθους πρὸς τὸ ρμγ' κεφάλαιον οὕτως.

(3) Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 911, 933, 943, 944, 957, 961, 968. Il faut remarquer que ces citations distinguent nettement trois ouvrages de Sévère et en juxtaposent parfois les extraits comme empruntés à des écrits tout à fait différents : a) le *Philalèthe*, avec simple transcription du mot grec en syriaque; b) l'*Apologie pour le Philalèthe*, dont le titre est parfois rendu par l'expression syriaque qui le traduit et est parfois une simple transcription du grec ἀπολογία (p. 914); c) l'ouvrage contre (Jean) Grammaticus, qui est distingué également de l'*Apologie* (p. 968) et même tout à la fois des deux premiers écrits (p. 957).

croyons pouvoir affirmer sans aucune crainte d'erreur, qu'après avoir composé son *Philalèthe* contre le florilège cyrillien des diophysites de CP, Sévère dut le défendre dans un second écrit qu'il intitula *Apologie pour le Philalèthe*.

Ce nom seul indique clairement qu'une attaque avait été dirigée contre le premier ouvrage de Sévère. Par qui le fut-elle et à quel propos? C'est ici, croyons-nous, que Jean Grammaticus entre en scène. Le catalogue de la Bibliothèque Vaticane nous fournit à ce sujet de précieux renseignements en faisant la description du Cod. syr. 139 (140) (1). Ce ms. renferme la traduction d'une œuvre attribuée à Jean et celle de la réfutation qu'en a faite Sévère; c'est grâce au soin de ce dernier de transcrire d'abord l'écrit de son adversaire, que nous le possédons encore. Le monophysite donne expressément à sa propre réfutation le nom d'*Apologie* et il nous fait connaître d'intéressants détails sur l'écrit auquel il l'oppose : Jean avait réuni de nombreux *chapitres* des œuvres de S. Cyrille, sous prétexte de confondre les eutychianistes insensés et impies, mais, en réalité, pour faire l'apologie de la doctrine diophysite définie à Chalcédoine (2). Ce sont les paroles de Sévère lui-même (3). Remarquons qu'il distingue soigneusement l'intention secrète et le but avoué de son antagoniste; nous reconnaitrons ainsi clairement que ce premier ouvrage de Jean Grammaticus ne peut pas avoir porté le titre explicite d'*Apologie pour le synode de Chalcédoine* et doit évidemment se distinguer d'un autre

(1) S. E. et J. S. ASSEMANI, *l. c.*, (dans DIEKAMP, *Doctrina*, p. XLIX, n. 2).

(2) *Ibid.*, *l. c.* « Hucusque Capitula ab Adversario excerpta ex Libris S. Cyrilli, quibus is arbitratur, suam se statuere posse sententiam. Temeraria illius, qui Librum Capitulis distinctum scripsit et sacrilega voluntas, occasionem quidem praetexit, deliria atheorum Eutychianistarum confutandi, re autem vera Apologiam concinnandi pro iis, quae Chalcedone a Synodo, ibi impie congregata, definita sunt, quae unum Dominum ac Deum nostrum Jesum Christum in duos dividit, quum duas post adnationem naturas asserit. At vero Apologia, quae infra ponitur, unumquodque ex illis Capitulis in examen diligentissime vocabit... etc. ».

(3) DIEKAMP, *l. c.*, note à propos de la première phrase du passage cité *not. praec.* : « Dies sind schon Worte des Severus, der alsbald... fortfährt... ».

écrit, s'il s'en rencontre, auquel le même auteur aurait donné ce nom.

Si nous cherchons à nous rendre mieux compte de ce qu'était le premier ouvrage du Grammairien, nous voyons par la notice que nous possédons sur le Cod. syr. vat. 139 (140), que Sévère est mis dans la nécessité de défendre contre son nouvel adversaire l'écrit intitulé *Cyrille ou le Philalèthe* (1). Jean avait donc attaqué, semble-t-il, cette première composition que l'écrivain monophysite avait opposée, comme nous l'avons vu, au florilège cyrillien des diophysites de CP. De plus, cette attaque avait elle-même, au dire de Sévère, le caractère d'un florilège cyrillien (2); toutefois, elle ne se bornait pas à transcrire des textes; elle en faisait la critique et redressait les citations alléguées par l'ouvrage contre lequel elle était évidemment dirigée, c'est-à-dire, par le Philalèthe (3). Cet ouvrage de Jean Grammaticus

(1) *L. c.* : « At vero Apologia, quae infra ponitur, unumquodque ex illis Capitulis in examen diligentissime vocabit, integras S. Cyrilli sententias recitando, quas libelli illius author impie detruncat, modo illis de suo addens, modo ex illis detrahens. Sane quum nos semper veritatis cultores simus, Cyrilli mentem ex ipsius verbis ostendemus, qui ubique unam Dei Verbi incarnati naturam profitetur : atque ea est vera, doctrinaeque Cyrilli conformis sententia. » Ce que nous avons établi touchant la distinction entre le Philalèthe et l'Apologie pour le Philalèthe nous force à admettre que la phrase qui fait suite immédiate au texte cité ne se rapporte point à l'ouvrage que Sévère écrit présentement (*l'Apologie*), mais à celui qu'il doit défendre et qu'il avait composé auparavant. » Nomen autem Libri, Cyrillus est, sive Philalethes, hoc est, Veritatis Amator, adversus illos, qui hunc depravant, detruncant, discerpunt, eo nempe consilio, ut Emmanuelem dividant, dum ejus duas esse post adunationem naturas asserunt. »

(2) *Ibid.* Hucusque capitula... etc. Cf. *p. préc.*, n. 3.

(3) A. MAÏ a donné un spécimen des notes ajoutées par Jean aux passages cyrilliens qu'il critiquait (cf. PG., t. LXXVI, 1449 A) : *Joannis Caesariensis notatio. Locus superscriptus a Cyrillo contra Theodori doctrinam productus, auctorem habet Theophilum Alexandrinum episcopum. Cyrillus in alia sententia ejusdem libri contra Theodori doctrinam; quae particula exstat in prima ad Cledonium epistola Gregorii Nazianzenii ad Cledonium. Incipit fragmentum: ne homines isti alios decipiant. Desinit: totus homo in peccatum lapsus relingatur.* — On voit comment Jean corrigeait les citations fautives de son adversaire.

était composé sans doute en faveur du diophysisme catholique et chalcédonien, mais il pouvait se donner comme visant directement les eutychianistes. Dès le principe de la résistance au Concile, les monophysites furent tous confondus avec les partisans d'Eutychès. Sévère n'eut pas de peine à reconnaître que le Grammairien s'en était pris au Philalèthe.

Avant d'aller plus loin, résumons en deux mots les données que nous croyons acquises au sujet de cette seconde polémique antichalcédonienne. Après l'apparition du Philalèthe, un certain Jean Grammaticus en a fait la réfutation par une étude critique des passages cyrilliens qui y étaient contenus et Sévère a répondu par une Apologie pour le Philalèthe. Sévère commençait par reprendre la série des témoignages empruntés à S. Cyrille dans l'état où son adversaire les avait rétablis; puis, exerçant à son tour sa critique, il voulait montrer, en citant entièrement les passages authentiques, que la pensée de l'illustre Docteur était tout-à-fait en faveur de la formule (et de la doctrine) de l'unique nature de Dieu le Verbe incarné(e) (1).

Passons à l'examen de ce que l'on peut, avec une certaine probabilité, considérer comme les restes de ces ouvrages. Deux mss. sont ici en cause: le *Cod. Vatic. 140 Syr.* et le *Cod. Venet. Marc. 165*. On les a, de plus, mis en rapport avec ch. 24, X et XII de la *Doctrina* (2). Nous laisserons, pour l'heure, ce rapprochement parce qu'il nous paraît certain que les passages de la *Doctrina* qui se retrouvent dans les deux mss. n'appartiennent pas aux écrits dont nous nous occupons actuellement. En effet (3),

(1) Trois ouvrages sont donc exclus de cette seconde phase de la polémique antichalcédonienne soutenue par Sévère: le *Philalèthe*, qui est antérieur; une *Apologie de Jean Grammaticus pour le synode de Chalcédoine*, et le *Contra Grammaticum* de Sévère; ces deux derniers écrits appartiennent, comme nous le verrons, à la troisième phase de la controverse.

(2) Cf. DIEKAMP, *Doctrina*, p. I.

(3) Nous saisissons cette occasion de renouveler à M. le professeur F. DIEKAMP l'expression de notre reconnaissance pour la bienveillance avec laquelle il a mis à notre disposition ses notes sur le *Cod. Venet. Marc. 165* et la collation du *Cod. Vatic. syr. 140* qui lui avait été envoyée par M. G. MERCATI. Nos renseignements sur ces deux mss. viennent,

si les Assemani ont compté dans leur ms. 244 citations des écrits de S. Cyrille, ce nombre doit être ramené à 230 en faisant abstraction de ceux de ces passages qui correspondent aux textes signalés de la *Doctrina*. C'est précisément là le nombre des articles du florilège cyrillien que Diekamp a rencontré sous un titre spécial et après les passages parallèles à ceux de la *Doctrina*, dans le Cod. Venet. Marc. 163. Ce titre indique clairement un ouvrage nouveau auquel n'appartiennent point les citations comparées du Synode et de S. Cyrille; il annonce une collection de χρήσεις cyrilliennes, par lesquelles on pourra reconnaître chez le docteur d'Alexandrie la distinction entre les deux natures et l'affirmation de l'impassibilité et de l'immortalité de Dieu le Verbe (1), tandis que le temple (c'est-à-dire l'humanité du Christ) est passible et mortel. La conclusion de cette seconde partie du Cod. Venet. est absolument parallèle aux paroles dont Sévère, d'après le Cod. Vatic. 140, fait suivre la transcription de l'ouvrage de l'adversaire qu'il va réfuter par son *Apologie pour le Philalèthe* (2). Il nous paraît évident que

soit de l'Introduction à la *Doctrina*, soit de la communication personnelle susdite.

(1) Cet élément rappelle le but apparent que le Grammairien poursuivait, au dire de Sévère, dans son écrit. Car l'accusation de théopaschisme contre les eutychianistes et contre tous les monophysites confondus avec eux était courante.

(2) Nous transcrivons ici les notes que M. F. DIEKAMP a bien voulu nous envoyer au sujet du Cod. Venet. Marc. 163. « Fol. 1, 1 v und 2 findet sich ohne Aufschrift die Definition des Chalcedonense (= *Doctrina*, c. 24, X) 'Ἡ ἀγία bis ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς. Darauf folgt fol. 2 in roser Schrift: τῆς συνόδου καὶ κυρίλλου ἀλεξανδρείας ἀντιπαραθέσεις κατὰ κεφάλαιον τῆς συνόδου: — Dann neue Zeile in schwarzer Schrift: Ἐπόμενοι τοῖνυν τοῖς ἀγίοις πατράσιν [f. 2 v] ἕνα... (= *Doctrina*, c. 24, XII). Auch die Sätze des Konzils werden jedesmal mit der Ueberschrift τῆς συνόδου angeführt. Fol. 3 neuer Titel in ros: Κυρίλλου ἀρχιεπ· ἀλεξανδρείας· χρήσεις διάφοροι ἐν αἷς ἐστὶν εὐρεῖν τῶν δύο φύσεων τὸ διάφορον· καὶ τὸν θεὸν λόγον ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον· τὸν δὲ ναὸν παθητὸν καὶ θνητὸν παρ' αὐτοῦ κηρυττόμενον. Dann die einzelnen χρήσεις. Der Schluss f. 24 v lautet (als n. 230 bezeichnet): καὶ μεθ' ἑτέρα πάλιν περὶ κυρίλλου φωνάς· ὡς ἀσεβῶς ὁ τὴν βίβλον συνθεὶς περιέκοψεν· ἔστι δὲ οὐ καὶ τινα πλάσας προσέθηκε· πολλάκις δὲ, καὶ ὑφείλεν· ἵν' ἡμεῖς πανταχοῦ τῆς ἀληθείας

les deux mss., dans les parties ici considérées, contiennent l'attaque de Jean Grammaticus contre le Philalèthe transcrite par Sévère en tête de l'ouvrage par lequel il y répondit, c'est-à-dire en tête de l'Apologie pour le Philalèthe. Le Grammairien s'en est tenu, s'il faut en croire les indications de Sévère, à critiquer des passages cyrilliens contenus dans le Philalèthe. Si son adversaire a transcrit complètement l'attaque, Jean avait négligé certaines citations antérieurement faites par Sévère, car le Philalèthe aura vraisemblablement compris 250 articles ou chapitres, comme l'écrivait des diophysites de CP (1) et nos mss. ne donnent que 230 chapitres à l'attaque du Philalèthe (2).

M. F. Dickamp (3) a attiré l'attention sur un détail fourni par Anastase le Sinaïte : cet auteur rapporte que Sévère reprochait aux chalcédoniens d'avoir abusé de 230 témoignages des Pères en faveur de leur doctrine dans l'Apologie de Jean de Césarée pour le Synode (4). Nous devons nous mettre en garde contre les renseignements donnés par Anastase en ces matières. Nous pouvons déjà reconnaître par ce qui a été dit plus haut combien il se trompe en prenant le Philalèthe pour l'écrit opposé par Sévère à cette Apologie de Jean (5). Il est évident qu'Anastase n'avait pas de données précises sur l'ouvrage dont il raconte la vogue aussi extraordinaire que durable parmi les monophysites; il croit y voir le Philalèthe et le fait composer par Sévère à Alexandrie, en réponse à l'Apologie de Jean pour

φροντίσαντες · ἐκ τῶν τοῦ σοφιστάτου κυρίλλου ῥημάτων · τὸν αὐτοῦ νοῦν παραστήσωμεν · πανταχοῦ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην · πρεσβεύοντες τὴν ἀληθῆ τῶν αὐτοῦ ἀγίου κυρίλλου δογμάτων · παρίστησι δόξαν : — + + +

(1) Cf. *supra*, § 2.

(2) A moins que l'on ne voie dans les mots καὶ μεθ' ἑτερα πάλιν περὶ κυρίλλου φωνάς (cf. not. 1) l'indication que Sévère lui-même néglige de transcrire ici certains passages de l'attaque contre le Philalèthe. Toutefois, nous préférons entendre par ces ἑτερα les remarques et les critiques de Jean au sujet de ces textes, que Sévère aura laissées.

(3) *Doctrina*, p. XLIX s.

(4) *Hodegos*, PG., t. LXXXIX, 105 D.

(5) Cf. *supra*, § 2, où nous avons dit l'occasion de la composition du Philalèthe.

le Synode (1) : toutes ces affirmations sont absolument erronées comme nous le verrons encore mieux par la suite (2). Constatons seulement ici que le livre dans lequel Sévère aurait reproché au Grammairien d'avoir altéré 230 citations *des Pères* (ἡρώσεις τῶν ἀγίων πατέρων) ne peut viser l'attaque de Jean contre le Philalèthe, car Sévère y avait répondu *avant* son exil à Alexandrie et cette polémique, au moins de la part du Grammairien (3), ne s'exerça qu'au sujet de témoignages *cyrilliens*. Cependant aussi bien que dans le *Contra Grammaticum*, Sévère, en écrivant l'Apologie pour le Philalèthe, y reprochait à son adversaire d'avoir tronqué, interpolé et corrompu les témoignages; mais il s'agissait uniquement des citations de S. Cyrille dans l'Apologie et même, comme il paraît, de 230 citations de S. Cyrille. Dès lors, l'erreur commise par Anastase s'expliquerait aisément. Cet auteur a confondu le *Contra Grammaticum* dans lequel Sévère parle des Pères en général, avec l'Apologie pour le Philalèthe où il ne corrige que des passages cyrilliens; de nouveau Anastase confond l'Apologie pour le Synode qui donna lieu à la composition du *Contra Grammaticum*, avec l'attaque contre le Philalèthe formée de 230 citations. De là l'affirmation complète d'Anastase : Sévère reprochait au Grammairien l'altération de 230 passages des Pères. Nous savons donc ce que contient la partie examinée des deux mss. (4). Inutile de faire remarquer

(1) C'est ce qui résulte clairement de la comparaison des différents passages de l'*Hodegos*, l. c., 101 D, 104 A s., 103 A-B et D.

(2) Cf. *infra*, § 5, où nous parlerons de l'Apologie de Jean et du *Contra Grammaticum*.

(3) En répondant, Sévère ne s'en tint plus aux passages cyrilliens. CURETON a extrait de l'Apologie pour le Philalèthe (c'est-à-dire du Cod. Vat. Syr. 140) des fragments de diverses épîtres festales de S. Athanase (*The festal Letters of Athanasius...* Londres, 1848; trad. lat. PG, t. XXVI, 1351-1444).

(4) Nous examinerons plus loin (§ 5) le commencement de chacun des mss., c'est-à-dire les textes parallèles à *Doctrina*, c. 24, X et XII. Nous avons dans le Cod. Vatic. 140 la traduction syriaque, et dans le Cod. Venet. Marc. 163 le texte grec, de l'attaque du Grammairien contre le Philalèthe, pour autant que cet ouvrage a été transcrit par Sévère en tête de l'écrit qui y fait suite dans les mss. et qui est, non pas le *Contra Grammaticum*, ni le *Philalèthe*, mais l'Apologie pour le Philalèthe.

encore, après ce que nous avons dit de la nature de cet écrit, le profit que l'on peut tirer de l'attaque du Grammairien pour reconstituer la série des citations faites par le Philalèthe et peut-être par l'écrit des chalcédoniens de CP.

Nous n'avons pas fini l'examen de ces deux écrits qui marquent comme le second stade de la polémique entre les diophysites chalcédoniens et Sévère. Essayons d'obtenir quelques renseignements complémentaires sur le moment de leur composition et sur la personne du Grammairien. MAÏ a encore rencontré dans un ms. syriaque du Vatican ce détail, que (*l'ouvrage qu'il prend pour*) le Philalèthe fut composé quand Sévère n'était pas encore évêque mais simple higoumène d'un monastère de Palestine. Le fait n'a rien d'in vraisemblable, même si nous le rapportons à l'*Apologie pour le Philalèthe*. Jean Grammaticus n'aurait pas tardé à relever les défauts du premier écrit de Sévère et celui-ci se serait également empressé de répondre. De la sorte, ces deux ouvrages dateraient des années 510-512.

Qui était ce *Jean Grammaticus*? Dans la polémique avec Sévère, on le trouve cité de différentes façons; c'est parfois simplement le *Grammairien* (ὁ γραμματικός) (1), parfois *Jean le Grammairien* (Ἰωάννης ὁ γραμματικός) (2), puis encore *Jean de Césarée* (Ἰωάννης ὁ Καισαρεύς) (3), ou complètement *Jean de Césarée le Grammairien* (Ἰωάννης ὁ καισαρεύς ὁ γραμματικός) (4). Quand Sévère introduit un extrait de son ouvrage dans la réfutation qu'il en fait, il écrit simplement ὁ γραμματικός (5).

(1) EUST. MON., PG., t. LXXXVI, 908 A; 912 D; 915 C; 920 D; 924 A; 929 D; 956 D. « Le Grammairien » est le nom le plus ordinaire dans les citations des mss. syr. du Brit. Mus. Le ms. Addit. 12137 l'appelle « l'impie grammairien ». De dix en dix pages le scribe a répété le titre : « Livre de saint Mar Severus, patriarche d'Antioche, contre l'impie grammairien. »

(2) *Ibid.*, 912 A; 915 B; 953 A.

(3) ANAST. SIN., PG., t. LXXXIX, 104 A; 105 D.

(4) *Ibid.*, 101 D. Le titre complet se trouve aussi plusieurs fois dans les citations des mss. syriaques, p. ex. Addit. 14552 et 12134. Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 957, 979. — MAÏ semble l'avoir aussi rencontré dans son ms.

(5) Comme il écrit « Cyrille; Nestorius; Théodoret, etc. », quand il

Léonce de Byzance lui a donné le titre d'évêque de Césarée, qu'il reçoit aussi dans les actes du Concile de Latran (649) (1); mais ce détail ne paraît pas suffisamment prouvé, car toutes les autres sources sont muettes sur l'épiscopat de Jean. Nous connaissons donc sa profession (γραμματικός) et son nom (Ἰωάννης) et nous le savons en relation avec une certaine ville de Césarée (ὁ Καισαρεύς) sans pouvoir mieux déterminer la nature de ce rapport. Nous croyons qu'il ne peut être confondu avec Jean le Khozibite, évêque de Césarée maritime (2). Mais ce sont là de maigres renseignements sur un homme qui paraît avoir joué pourtant un rôle considérable dans les polémiques du commencement du vi^e siècle. Une chose est bien certaine : c'est que Sévère eut affaire avec deux *Grammairiens* absolument distincts et totalement différents, non seulement de personnes, mais encore d'opinions, de telle sorte que c'est une chose étonnante qu'on ait pu les confondre. L'un s'appelait *Jean*, comme nous l'avons vu, et défendait avec ardeur le concile de Chalcédoine. L'autre s'appelait *Sergius* et, loin d'être un chalcédonien, il avait été eutychianiste et avait encore de nombreuses attaches avec cette secte au moment où il fut en correspondance avec Sévère. Nous reviendrons plus loin sur cette distinction; qu'il nous suffise d'en indiquer quelques preuves évidentes. Sévère écrit *contre* (κατά) *Jean* le Grammairien, mais il écrit à (πρός) *Sergius* le Grammairien (3). Nous savons que Jean le Grammairien était *chalcédonien* et Eustathius atteste expressément:

emprunte des passages à ces auteurs. Nous parlons de ce que nous avons constaté dans le troisième livre de l'ouvrage de Sévère contre le Grammairien (Addit. 12137).

(1) Contrairement à ce que dit S. VAILLÉ, *Échos d'Orient*, VI (mars 1903), p. 112, puisqu'on lit dans le *Contra Monoph.*, PG., t. LXXXVI, 1848 D : τοῦ αὐτοῦ Σεβήρου ἐκ τῆς κατὰ τοῦ γραμματικοῦ Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Καισαρείας βιβλίου. — MANSI, *Concilia*, t. X, 1116.

(2) Cf. VAILLÉ, *art. cit.*

(3) On peut remarquer ce phénomène dans toutes les citations que nous avons alléguées. Le syriaque distingue aussi très nettement les deux prépositions. Cette remarque peut fournir un critère pour reconnaître à laquelle de ces deux polémiques appartiennent les citations où le destinataire est simplement indiqué comme ὁ γραμματικός.

que Sergius était *eutychianiste*, ce qui est bien différent (1). Enfin, l'on verra plus loin, quand nous parlerons des Traités contre Jean et des lettres échangées entre Sévère et Sergius, que la polémique se portait sur des questions différentes dans les deux cas (2). Jean et Sergius ne peuvent nullement être confondus (3). Nous signalerons en leur lieu les erreurs que cette confusion a causées dans l'interprétation des sources.

Nous avons ainsi étudié la seconde phase de l'activité littéraire de Sévère dans la grande polémique contre les diophysites chalcédoniens. Jean Grammaticus ne nous est cependant pas encore très bien connu et il y a intérêt, croyons-nous, à suivre ce personnage dans la continuation des luttes de l'époque. Un document va nous le permettre; bien qu'il n'émane pas de Sévère, nous n'hésitons pas à en faire l'examen dans ce chapitre, à cause de sa grande importance. Nous le comprendrons mieux lui-même après les renseignements déjà recueillis; il nous fournira en outre de précieuses indications pour la suite de notre étude.

§ 4. — La lettre de Philoxène à Maron, le lecteur (ἀναγνώστης) d'Anazarbe.

Cette lettre nous a été conservée dans une copie du x^e siècle par le ms. Addit. 14726 (f. 19 v — 24 v). Comme le titre l'in-

(1) PG., t. LXXXVI, 900 A : Καὶ ἐν τῇ δευτέρῃ δὲ λόγῳ τῇ πρὸς αὐτὸν Σέργιον (οὗτος δὲ ἦν γραμματικὸς Εὐτυχιανιστῆς) λέγει (Σεῦρος).

(2) On le reconnaîtra encore par l'utilisation que nous ferons des divers écrits de Sévère dans la partie dogmatique de notre étude.

(3) Le plus remarquable exemple de cette confusion se rencontre chez PEISKER (*l. c.*, p. 47, n. 1), qui, après avoir énuméré une série d'arguments pour la distinction, confond cependant les deux polémiques et les deux ouvrages de Sévère au sujet de *Grammaticus*. Il est facile de tout concilier en affirmant que Sergius est « ein interessanter Repräsentant einer dem Severus sehr unbequemen Vermittlungspartei, die in die Verwischung oder Verkenennung der Gegensätze, der alten Henotikonspartei vielleicht am nächsten stand »! Seulement, personne ne se ralliera à cette conclusion après avoir parcouru le ms. Addit. 17134 (*Correspondance de Sévère avec Sergius*).

dique, c'est la réponse à une consultation adressée à Philoxène par Maron le lecteur d'Anazarbe. Nous ne connaissons pas autrement le destinataire de cette lettre (1). L'orthodoxe d'Antioche qui devait remettre la consultation à Philoxène, avait simplement fait parvenir la lettre qui ne portait en tête que l'inscription habituelle, c'est-à-dire uniquement le nom de Maron. L'évêque de Mabboug ne savait donc ni à qui, ni où adresser sa réponse, jusqu'au moment où Maron envoya une seconde missive par un frère qui donna à Philoxène les renseignements nécessaires (2).

L'objet de la consultation et par conséquent de la réponse nous est parfaitement exposé par Philoxène lui-même. Le zèle de Maron, dit-il, le pousse à désirer non seulement de posséder la foi orthodoxe, mais encore d'être à même de la défendre contre ceux qui usent de fraude à son égard. Il a donc demandé l'avis de Philoxène sur sept points que celui-ci énumère. Maron lui avait signalé les particularités suivantes (3) : 1° Les adversaires disent « deux natures » en ajoutant « non séparées » (4). 2° L'unique nature incarnée (*μία φύσις σεσαρκωμένη*), ils l'expliquent par « deux » (*natures* : δύο [*φύσεις*]), l'une qui est celle du Verbe et la seconde, celle de l'humanité, comme l'a dit Cyrille dans la Lettre contre Succensus (5). 3° Contre nous, ils disent que si nous confessons le Christ consubstantiel au Père

(1) Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 828. Sévère d'Antioche écrivit aussi à Maron le lecteur; ces lettres sont citées dans le ms. Addit. 14533, f. 23 a, 26 a. Cf. WRIGHT, *l. c.*, p. 965.

(2) Philoxène rappelle ces détails pour s'excuser d'avoir tardé à répondre (f. 19 v.).

(3) WRIGHT, *l. c.* a imprimé le texte syriaque de ce passage.

(4) C'est la formule δύο φύσεις ἀδιαίρετοι. Il faut remarquer que Maron semble avoir écrit en grec et n'avoir pas compris le syriaque, comme Philoxène comprend et écrit le syriaque et non le grec; car à la fin de sa lettre, l'évêque parle du temps qu'il faudrait « pour que nous écrivions et que ce que nous écrivons soit traduit du syriaque en grec ». (f. 24 v.).

(5) Cette ajoute : « comme l'a dit... » est l'argument qu'apportent les adversaires. Il s'agit évidemment de la deuxième lettre de Cyrille à Succensus.

par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité, il faut absolument aussi que nous confessons deux natures. 4° C'est parce que le Verbe, en s'incarnant, n'a pas « pris un homme » que nous n'admettons pas à son sujet deux hypostases (δύο ὑποστάσεις) (1). 5° Le Tome de Léon et les choses qui ont été faites et dites au synode de Chalcédoine, nous ne les recevons pas, disent-ils, quant à la définition de foi, ni quant au symbole, à l'enseignement et à l'explication, mais seulement quant aux anathèmes et à la déposition de Nestorius et d'Entychès (2). Il ne convient pas, disent-ils, d'anathématiser les partisans de Diodore et de Théodore, qui sont morts évêques, accomplissant les saints mystères, en possession de leurs sièges et gouvernant leurs églises. 7° Il est odieux d'anathématiser des ossements et des cendres qui ne peuvent plus causer de mal à leurs auditeurs par leurs incitations.

La consultation étant ainsi nettement ramenée à sept points, Philoxène entreprend de donner à son correspondant son avis sur chacun d'entre eux (3).

Notre intention n'est pas de suivre Philoxène dans chacune des réfutations; nous voudrions plutôt tirer de la lettre les éléments qui nous permettraient de nous représenter la situation qu'elle suppose et le moment où elle fut écrite. Nous fixerons d'abord la date de la correspondance entre Philoxène et Maron d'une manière *relative*, c'est-à-dire en la mettant en rapport avec celle d'un autre événement. Signalons immédiatement la conclusion à laquelle nos constatations nous ont amené quant à ce point. Maron, croyons-nous, consulta Philoxène et celui-ci lui répondit lorsque Jean Grammaticus venait de composer son

(1) « *Assumpsit hominem* » et « *duo hypostases* » sont des expressions nestoriennes.

(2) Cf. le passage de l'*Encyclique* de Basile, qui ordonne de rejeter πάντα τὰ ἐν Χαλκηδόνι, ἐν ὧρι πίστεως, ἐκθέσει συμβόλων (*al.* συμβόλου), ἢ ἐρμηνείας, ἢ διδασκαλίας, ἢ διαλέξεως εἰρημένα καὶ πεπραγμένα... EVAGR., HE., l. III, c. 1 (PG., t. LXXXVI, 2300).

(3) Au f. 20 v, notre ms. 14726 présente quatre lignes en blanc. Il y a, en effet, une lacune dans le texte et la réponse au troisième point de la consultation est totalement omise dans le ms.

Apologie pour le concile de Chalcédoine (1). C'est ce que nous devons établir en premier lieu.

Le résumé des questions posées par Maron ne fait pas toujours connaître clairement le point précis sur lequel porte la consultation; la réponse, heureusement, fournit plus de détails à ce sujet. Ainsi, quant à la 5^e question, nous apprenons de Philoxène que Maron lui demande par là son avis « sur les choses qui ont été écrites il y a peu de temps à Alexandrette de Cilicie » (2). Que s'est-il donc passé à Alexandrette? Tout d'abord, *on y a écrit une lettre* dans laquelle on formulait la proposition rappelée dans le 5^e point, c'est-à-dire que l'on n'admettait la lettre de S. Léon et les actes du concile de Chalcédoine que pour autant que le Pape et le Synode avaient par là anathématisé et condamné Nestorius et Eutychès (3). La composition de cette lettre est rapportée *tantôt à un seul personnage et tantôt à plusieurs et le destinataire de la lettre est l'empereur lui-même*. Philoxène argumente continuellement contre la reconnaissance de la validité des anathèmes portés à Chalcédoine par ceux qui ont déclaré ne pas recevoir la foi du Synode. Voici quelques passages où l'on peut constater les phénomènes signalés : « Si l'anathème est valide, la foi est aussi orthodoxe ! Mais si le contraire a lieu, c'est-à-dire, si la foi de Chalcédoine n'est pas

(1) Il ne faut pas oublier que nous avons nettement distingué deux ouvrages de Jean Grammaticus : celui qui donna lieu à l'*Apologie de Sévère pour le Philalèthe* et l'*Apologie de Jean pour le concile de Chalcédoine*. C'est peu après la composition de ce dernier écrit que nous plaçons la correspondance entre Maron et Philoxène.

(2) F. 21 r. Alexandrette, litt. *Alexandria minor*. Nous croyons que le mot inintelligible que porte le texte doit être lu *Qilliqû. ASSEMANI* (BO., II, *Dissert. de Monoph.*, v^o Alexandretta), dit de la ville en question : « *In Conciliis et notitiis Cilicie adscribitur.* »

(3) *Ibid.*, f. 21 r-21 v. — Philoxène rejette cette distinction parce que seuls les orthodoxes ont pouvoir pour porter des anathèmes valides contre les hérétiques, la puissance de lier et de délier ayant été donnée à Pierre en raison de la rectitude de sa foi. Celui donc qui reconnaît la validité des condamnations prononcées par le Synode doit aussi confesser que la foi qui y a été définie, est orthodoxe. Distinguer en ce cas, c'est tomber dans la contradiction ! Il ajoute des exemples pour montrer qu'une telle conduite est inouïe dans l'histoire de l'Eglise.

orthodoxe comme celui qui a écrit la lettre l'a affirmé en disant : Nous ne recevons pas... etc., » « on peut croire que l'anathème qui y a été porté est également sans force » (1)... Comment *celui-ci* a-t-il dit que c'est de Léon l'hérétique et de ceux qui se sont réunis à Chalcédoine et ont accepté les actes de ce (Léon) qu'est venue la sentence d'excommunication contre Nestorius? Et s'il dit que c'est à cause de celle (*l'excom.*) d'Eutychès (*qu'il reçoit le Synode*) qui a certainement été anathématisé par ce Synode, pour nous ce n'est pas de ce Synode que nous avons reçu l'anathème contre lui... Et s'il attribue à ceux qui se sont rassemblés à Chalcédoine les anathèmes contre Nestorius et Eutychès..., il vise à prouver que Nestorius n'a pas été condamné... D'autre part, Eutychès non plus, d'après lui, ne se trouve pas anathématisé... » (2). Cependant Philoxène dit aussi : « Eh bien, *que ceux qui ont écrit la lettre* confessent qu'ils reçoivent manifestement, en même temps que les anathèmes portés à Chalcédoine contre les hérétiques Nestorius et Eutychès, ce qui a été écrit à Chalcédoine au sujet de la foi, ou bien, s'ils n'y consentent pas comme ils l'ont proclamé, ils ne doivent pas non plus recevoir les anathèmes qui (*ont été portés*) par eux. » (3) — Toutefois, un personnage a eu la part principale dans la composition de la lettre à l'empereur; il semble bien connu de Philoxène, qui trouve qu'en cette occasion, il a fait usage de la ruse qui lui est habituelle. « Celui qui a écrit cette lettre au clément empereur a encore usé de ruse selon son habitude, en disant que c'est quant à l'anathème, etc. » (4).

Pour concilier ces données, il nous paraît que l'hypothèse la plus vraisemblable, celle qui s'impose, est qu'il y eut à Alexandrette une réunion de plusieurs personnages, au nom de qui l'un d'entre eux, bien connu de Philoxène pour sa subtilité écrivit à l'empereur. La lettre expliquait, dans le sens indiqué, l'attitude de ces personnages à l'égard du Tome de Léon et du synode de Chalcédoine. Ils se rangeaient résolument dans le

(1) F. 22 r.

(2) F. 22 r-22 v.

(3) F. 21 v.

(4) F. 22 r.

tiers parti, à mi-chemin entre l'orthodoxie chalcédonienne et le monophysisme; et c'est pourquoi Philoxène les condamne. Voici sa conclusion sur cette 5^e question : « Nous blâmons donc, pour les raisons que nous avons précédemment alléguées, les choses qui ont été écrites à Alexandrette au sujet de cette affaire. Celui qui les a écrites * d'une façon honteuse a reconnu comme valide l'anathème de la sentence du (synode) et, par là, il a confirmé leur foi (*des Pères de Chalce.*) et il a rejeté le Synode qui a déposé Nestorius et l'écrit d'union (*Henoticon*) qui a anathématisé Eutychès. » (1)

Quel était donc l'auteur de la lettre? Au dernier endroit cité, au passage que nous avons marqué d'une astérisque, une note marginale nous donne un nom propre et c'est : *Jean Grammaticus*. Nous devons voir si nous pouvons nous fier à ce renseignement et accepter l'identification qu'il établit (2).

Or, nous croyons que ni le temps indiqué par la lettre, ni la nature des controverses suscitées par cet acte d'Alexandrette, ne s'opposent à l'acceptation de cette note marginale. Au contraire, nous sommes reporté par la chronologie à un moment où l'activité de Jean Grammaticus s'exerçait sûrement en faveur du Synode et la critique interne nous montre ici une conformité

(1) F. 22 v.

(2) La note provient-elle du copiste de notre ms. (x^e s.) ou de l'exemplaire qu'il transcrit? On comprend que nous ne puissions pas même songer à le déterminer. Une autre note marginale du ms. est certainement erronée. Au f. 22 r, l. 21 (passage cité n. 3), l'auteur a mis en regard des mots « au clément empereur » le nom « *Zénon* ». Or, nous verrons que la présente lettre fait mention expresse des luttes de Philoxène avec Flavien d'Antioche (498-512). Comment l'auteur de la note s'est-il si grossièrement trompé? L'explication suivante nous paraît satisfaisante : trois lignes plus haut (l. 18), on trouve le mot grec ἐνωτικόν *transcrit* dans le texte en caractères syriaques. Une note marginale donne le terme syriaque ܡܨܝܚܐ, qui traduit le mot grec, joignant presque le mot ܡܨܝܚܐ. Il est possible que primitivement ces deux mots n'aient formé qu'une seule note : ܡܨܝܚܐ ܡܨܝܚܐ, et que notre copiste, n'ayant plus trouvé ou ayant négligé le 2^e, ait été amené à rapporter le nom propre au terme « clément empereur » qu'il rencontrait presque en regard de sa note dans le texte. Ainsi cette erreur accidentelle n'enlèverait rien de sa valeur à la mention de Jean Grammaticus au f. 22 v.

doctrinale suffisante pour que nous admettions que c'est bien Jean Grammaticus qui a rédigé la lettre à l'empereur.

La date approximative de la lettre nous est marquée par les détails que Philoxène donne sur la campagne qu'il a dû mener afin d'obtenir de Flavien d'Antioche et des chalcédoniens l'anathème explicite non seulement contre les doctrines nestorienne, mais encore contre les personnes des partisans de Nestorius (1). On se souvient que les deux derniers points de la consultation de Maron se rapportaient à cette question. L'évêque de Mabboug, que l'on disait maintenant adversaire de l'anathème « contre des évêques morts en possession de leurs sièges et dans le gouvernement de leurs églises » (2), proteste contre cette imputation calomnieuse; il raconte à ce propos comment il s'est conduit pour amener Flavien d'Antioche à se soumettre à ses exigences : étant descendu vers « celui qui alors résistait », il lui a d'abord demandé l'anathème contre les doctrines et les écrits des nestoriens, « voyant bien que, s'il anathématisait les doctrines, il lui faudrait ensuite nécessairement anathématiser les noms, parce qu'il est certain que la disposition de l'Église (*les canons*) exige que tout hérétique soit anathématisé avec sa doctrine. » (3) Ceci nous reporte aux premières années du patriarcat de Flavien, à qui Philoxène ne tarda pas à susciter des difficultés. Maintenant, ce que l'évêque de Mabboug désirait est un fait accompli : après dix années de résistances et de luttes (4), ils ont anathématisé non seulement les doctrines, mais encore les noms des hérétiques. La vérité triomphe enfin :

(1) Dans cette lettre, Philoxène ne parle que « des doctrines et des noms (= personnes) des partisans de Théodore » (*de Mopsueste*) ; mais nous savons par ailleurs qu'il voulait l'anathème nominal contre Dioscore, Théodore et les autres nestoriens dont les noms sont repris dans toutes les listes monophysites d'anathèmes : Nestorius, Irénée (*de Tyr*), Euthérius (*de Tyane*), Alexandre (*de Mabboug*), André (*de Samosate*), Ibas (*d'Édesse*), Photin, Cyrus et Jean (*d'Éjée*). Cf. BUDGE, *l. c.*, II, p. CXXXVII.

(2) Maron avait dit à Philoxène qu'il avait entendu un des évêques lui prêter cette opinion, f. 22 v.

(3) F. 22 v.

(4) F. 23 v.

ceux qui autrefois ont soutenu les hérétiques du parti de Théodore et qui ont, par là, troublé la paix des églises et la bonne entente des monastères, ont maintenant courbé la tête. « En même temps que Manès, Marcion, Paul de Samosate, Sabellius, Arius et Eunomius, ils ont regardé comme misérables ceux dont, pendant dix ans, ils ont, par leurs luttes, voulu empêcher d'anathématiser la doctrine; maintenant, avec une humiliation profonde, ils anathématisent à la fois leurs noms et leurs doctrines dans toutes leurs lettres et dans tous leurs écrits. » (1)

Ces dix années de résistance, qui nous amènent aux environs de 511-512, semblent déjà passées depuis quelque temps; leur terme ne marque pas exactement le moment où Philoxène répond à Maron. Car les adversaires paraissent s'être ressaisis et avoir révoqué l'anathème contre les personnes, que Philoxène les soupçonne de n'avoir concédé que par crainte de l'autorité impériale (2). Comme nous l'avons dit, ils font courir le bruit que Philoxène n'exige plus cette condamnation expresse et ils apportent comme raison de leur résistance qu'il ne faut pas anathématiser des évêques morts en fonctions et qu'il est odieux de sévir contre des défunts. Il serait également bien étrange que Philoxène ne fasse qu'une allusion rapide à Flavien d'Antioche si celui-ci était encore en vie lors de la composition de la lettre à Maron. Eleusinus, évêque monophysite de Sasime, a eu le temps d'écrire deux lettres au sujet de l'attitude prise par les membres de la réunion d'Alexandrette : l'une par laquelle il se range à leur avis et blâme à mots couverts l'évêque de Mabboug, s'il ne s'y rallie pas; la seconde dans laquelle, dit Philoxène « il a paru se repentir de ce qu'il avait écrit » (f. 21 r.). La première de ces lettres se trouvait parmi les documents (χαρται) que Maron avait joints à sa consultation (f. 19 v.). Nous croyons

(1) F. 24 r. Philoxène (*ibid.*) distingue deux stades dans la capitulation des adversaires; il leur a d'abord arraché la condamnation des doctrines en laissant de côté la question des personnes; puis, ils ont encore cédé sur l'anathème des *noms*.

(2) F. 24 r. Ceci serait une allusion à l'intervention d'Anastase pour forcer Flavien à condamner nommément Diodore, Théodore et Théodoret (vers 509).

donc qu'un certain temps s'est écoulé entre la victoire de Philoxène et le moment où il écrit cette lettre. Pour en déterminer plus exactement la date, nous devons recourir à celle de l'Apologie de Jean Grammaticus pour le Synode de Chalcédoine. Car, en écrivant à Maron, l'évêque de Mabboug connaît ce dernier ouvrage. Après avoir fait remarquer l'étrangeté de la conduite de ceux qu'il combat, Philoxène affirme qu'il est encore une chose plus ridicule que leur première versatilité : « C'est que, selon les occasions, ils manifestent et cachent (*tour à tour*) leurs dispositions envers les personnes. En effet, voici qu'après avoir confessé, dans l'écrit composé par eux à Alexandrette (1) à l'adresse du clément empereur, que ce n'est ni quant à la définition de foi... etc., qu'ils reçoivent le Tome de Léon et ce qui a été écrit et dit à Chalcédoine, ils semblent avoir oublié ce qu'ils ont écrit ; et ils ont fait une longue apologie de ces (*documents*) ; luttant comme dans un combat, ils ont osé dire que ceux de Chalcédoine ont tenu les (*doctrines*) des Pères et que quiconque blâme leurs enseignements, blâme aussi ceux des Pères. » (2) A la fin de sa lettre, Philoxène revient sur cette question. « Tu as aussi demandé, dit-il à Maron, que j'écrive et que je t'envoie quelque chose de convenable au sujet de cette *apologie mensongère*, pour ton édification et pour celles des autres qui trouveraient cet écrit. » (3) Les circonstances l'ont engagé, ajoute-t-il, à différer l'exécution de ce projet (4). Il faut remarquer que l'écrit composé à Alexandrette est donné comme une apologie *expresse* du concile de Chalcédoine, comme une tentative de montrer la concordance doctrinale entre les membres du Synode et les Pères. Ces caractéristiques ne conviennent pas à l'écrit de Jean

(1) Le texte porte *Alexandrie*, omettant l'épithète « *mineure* » qui doit évidemment être suppléée.

(2) F. 24 r-24 v.

(3) F. 24 v.

(4) Philoxène remet cette affaire à plus tard, parce que le frère qui lui a apporté la lettre de Maron est pressé de s'en retourner et qu'il faudrait quelques jours pour que l'évêque compose son écrit et le fasse traduire du syriaque en grec. La lettre se termine par ces détails. On a ici la preuve que l'évêque de Mabboug n'écrivait pas en grec, mais seulement en syriaque.

Grammaticus qui provoqua, de la part de Sévère, l'*Apologie pour le Philalèthe*; mais elles s'appliquent parfaitement à l'ouvrage auquel le patriarche monophysite répondit par le *Contra Grammaticum*. Nous l'établirons dans la suite de notre étude. Il faut bien distinguer entre la lettre de l'assemblée d'Alexandrette à l'empereur et l'*Apologie pour le synode de Chalcédoine*. Rien ne force à admettre que Jean Grammaticus est de la même façon l'auteur de l'une et de l'autre. Il a pu écrire la lettre au nom de l'assemblée et l'ouvrage en son propre nom, tout en y demeurant en conformité doctrinale avec les membres de cette réunion. Il n'est pas non plus nécessaire de dire que l'apologie a été écrite à Alexandrette même. Pour le moment, remarquons simplement, au point de vue doctrinal, que les personnages réunis à Alexandrette se sont faits les défenseurs de la formule δύο φύσεις ἀδιαίρετοι (1) et que leur distinction entre la doctrine et les anathèmes du Tome et du Synode ne paraît qu'un expédient; ils restent, au fond, des chalcédoniens, quoique d'une sorte de tiers parti, qui font l'apologie de la doctrine du Concile en l'assimilant à celle des Pères, qui prétendent donner un sens chalcédonien à la formule monophysite elle-même μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, et qui veulent forcer les opposants à reconnaître la dualité des natures par la confession de la double consubstantialité du Christ (2). Nous retrouverons toutes ces particularités doctrinales chez le Grammairien réfuté par Sévère.

Pour résumer les résultats de notre enquête, nous dirons que ces constatations établissent, à notre avis, que la *Lettre à Maron* fut écrite quelque temps après la victoire que le monophysisme remporta en Orient par la chute de Flavien (3); elle eut pour cause la consultation de Maron, provoquée par les agissements d'un groupe de chalcédoniens opportunistes réunis à Alexandrette et par leurs écrits à l'empereur et pour le Synode.

(1) C'est la matière du premier point de la consultation.

(2) Deuxième et troisième question de Maron.

(3) Nous croyons trouver dans cette lettre des indices qui montrent qu'elle est postérieure au synode monophysite de Tyr (314-315); nous les indiquerons plus loin.

Si l'on nous permet d'anticiper un peu sur ce que nous espérons montrer dans la suite, nous ajouterons que le personnage principal de la réunion susdite était Jean Grammaticus et que la cause immédiate de la lettre de Maron à Philoxène fut la composition du second ouvrage de ce même Jean, c'est-à-dire de son *Apologie (expresse) du concile de Chalcédoine*. Nous avons ainsi fixé d'une manière relative la date de la lettre de Philoxène à Maron. Avant de la déterminer absolument nous devons examiner la chronologie de l'œuvre du Grammairien et celle du *Contra Grammaticum* de Sévère.

§ 5. — *L'Apologie pour le synode de Chalcédoine et le Contra Grammaticum : troisième phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère.*

Nous n'avons plus besoin de nous arrêter à montrer que (*Jean*) le Grammairien a réellement écrit une apologie proprement dite pour le synode de Chalcédoine; le fait a été suffisamment établi par les témoignages que nous avons dû examiner dans les pages précédentes afin de distinguer nettement les divers ouvrages composés au cours des trois phases de ces controverses. Anastase le Sinaïte, les Vies de Sévère, les historiens : (Pseudo)-Zacharie et Michel, ont commis des confusions évidentes; toutefois, ils attestent que Sévère fut obligé de réfuter une apologie expresse du Grammairien pour le concile de Chalcédoine. Le patriarche lui-même en témoigne formellement dans l'ouvrage *Contra Grammaticum*.

Parlons de la nature et des caractères de cet écrit de Jean Grammaticus. Nous devons d'abord nous demander ce qu'il nous en reste. Nous avons dit plus haut les raisons pour lesquelles nous ne croyons pas pouvoir rapporter à cette *Apologie* les 230 passages cyrilliens réunis dans les collections des mss. Vatic. 140 et Venet. Marc. 165. Mais que faut-il penser des commencements de ces deux Codd., qui renferment les textes parallèles à *Doctrina*, c. 24, X et XII? L'opinion de F. Diekamp, qui retrouve dans ces mss. l'*Apologie* susdite, vaudra-

t-elle au moins pour ces premiers passages? Nous ne verrions pas grande difficulté à l'admettre, mais nous avouons n'en pas trouver de preuve convaincante. Ni la *Doctrina*, ni les mss. ne parlent en aucune façon de Jean Grammaticus à propos de ces fragments (1); le n. XI manque dans les manuscrits, bien que F. Diekamp déclare y rencontrer la transition nécessaire entre X et XII. Si l'on nous permet d'anticiper légèrement, nous dirons encore que les renseignements que nous avons recueillis sur l'œuvre du Grammairien ne nous ont pas montré celui-ci procédant par simples ἀντιπαράθεσις, comme c'est le cas dans *Doctrina* XII et dans les mss. (2).

Nous avons cru prudent de ne pas utiliser les textes susdits dans notre étude sur l'*Apologie* de Jean Grammaticus pour le *synode de Chalcédoine*. Pouvions-nous, en effet, parler de cet ouvrage en nous servant de fragments d'authenticité douteuse, à propos desquels nous aurions dû d'abord reconnaître par ailleurs si et comment il était légitime de les attribuer au Grammairien? Un seul moyen nous restait pour atteindre notre but : étudier le Grammairien chez son adversaire et demander les détails sur l'*Apologie* de Jean au *Contra Grammaticum* de Sévère. Nous avons eu à notre disposition les photographies du ms. syr. Addit. 12157, qui renferme une traduction du 3^e livre de ce dernier ouvrage (3); c'est d'après les renseignements que nous y avons recueillis que nous allons continuer la présente étude.

(1) M. DIEKAMP dit que cette *Apologie* est anonyme dans le Cod. Venet.; d'après la communication que G. MERCATI lui a faite, les titres ont disparu du Cod. Vatic. 140.

(2) Cod. Venet. « F. 2 : (in roser Schrift) : τῆς συνόδου καὶ κυρίλλου ἀλεξανδρείας ἀντιπαράθεσις κατὰ κεφάλαιον τῆς συνόδου. » Dans le Cod. Vatic., même constatation des ἀντιπαράθεσις, bien que le titre ait disparu. (Communiqué par M. F. DIEKAMP). La même disposition dans *Doctrina*, c. 24, XIV, que nous n'hésiterions point à rattacher, comme F. DIEKAMP, à X-XII. — Nous parlerons plus loin d'un passage de la *Doctrina* dont l'attribution à l'*Apologie* de Jean Grammaticus nous paraît plus certaine.

(3) Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 530 s. Ce ms. date du VII^e-VIII^e siècle. — Quant au second livre de Sévère contre le Grammairien, on en conserve des parties dans Addit. 17210-211 (ms. syriaque, pour le distinguer du palimpseste grec qui porte la même cote. Cf. WRIGHT, l. c., p. 549 s.);

Sévère nous a lui-même raconté comment il fut amené à réfuter le Grammairien. Avant de connaître l'œuvre de ce dernier, il avait essayé de se procurer l'apologie très étendue composée pour le Concile par Jean de Scythopolis; celui-ci avait si bien pris ses précautions, que Sévère ne put jamais en obtenir que des parties copiées en secret. Sur ces entrefaites, il rencontra l'ouvrage entier du Grammairien, reconnut qu'il était rempli de la même doctrine et jugea préférable de s'en prendre à celui dont il possédait l'œuvre complète. Voilà les renseignements qu'il nous donne au ch. 17 (1). Il continue en disant qu'il possède maintenant le livre de Jean de Scythopolis; quelqu'un a eu l'amabilité de le copier et de le lui envoyer; il l'a reçu presque au moment où il écrivait ces lignes (2).

Quant à l'écrit plein d'impiété du Grammairien, c'est aussi un frère fidèle qui, en lisant, s'est senti pris de zèle et a copié ce que l'auteur avait dit de lui-même ou emprunté à d'autres, pour le faire parvenir à Sévère; celui-ci le lui rappelle dans son chapitre final (42) et lui fait remarquer que le présent ouvrage est partagé en trois livres (λόγοι), en l'honneur de la sainte et consubstantielle Trinité, dans laquelle les adversaires ont voulu introduire de force la quaternité en divisant l'Emmanuel par la dualité des natures après l'union. L'écrit du Grammairien ne méritait pas une si longue réfutation; Sévère s'est étendu pour montrer à tous la valeur des arguments opposés à l'impiété dont son adversaire avait voulu se faire l'avocat (3). Sévère ajoute encore qu'il a intercalé des récits et divisé les livres (λόγοι) en chapitres, là où cela lui a paru nécessaire (4).

dans Addit. 12155, f. 162 a (WRIGHT, *l. c.*, p. 943). Le palimpseste actuel Add. 14496. était primitivement, pour la majeure partie de ses feuillets, un ms. (du VII^e siècle) du deuxième livre contre Grammaticus (WRIGHT, *l. c.*, I, 223). Pour les nombreuses citations dans d'autres mss. du British Museum, voir l'*Index* du *Catalogue* de WRIGHT.

(1) F. 93 v A.

(2) Sévère donne ces détails en reprochant au Grammairien d'avoir altéré un texte de S. Ambroise. Jean de Scythopolis, dit-il, a corrompu aussi ce texte, mais d'une façon différente. Sévère a précisément ouvert le livre à cet endroit en le recevant.

(3) F. 216 v A-B.

(4) F. 217 r A. — On peut juger de ce que sont ces *récits* par un

Nous connaissons donc par Sévère lui-même la division de l'ouvrage *Contra Grammaticum* en 3 traités ou livres (λόγοι), lesquels sont encore partagés en chapitres (1). Si nous voulons quelques indications sur le caractère interne de l'ouvrage, Sévère nous dit, dans sa *Lettre au diacre Misael* (2), qu'il se trouvait dans le traité contre le Grammairien des témoignages des Pères (tantôt produits *in extenso*, tantôt brièvement cités), qui fermaient la bouche aux hérétiques blasphémateurs. En adressant son œuvre au frère fidèle qui lui avait procuré l'écrit du Grammairien, le patriarche monophysite le lui présente comme un travail « qui est pourvu des témoignages de l'Écriture inspirée et des saints Pères qui l'ont interprétée sans fraude, mais surtout muni (*armé*) des paroles mêmes des hérétiques » et qui attaque l'impiété cachée dans leurs écrits sous l'apparence de l'orthodoxie (3).

exemple. Dans le ch. 17, auquel nous venons de faire allusion, Sévère raconte les falsifications d'un texte de S. Ambroise par les différents hérétiques : Jean Grammaticus, Jean de Scythopolis, Macedonius de CP. D'après le titre du chapitre (f. 90 v A), c'est un « récit » ou histoire.

(1) *Vit. Sev. Jean*, p. 250 : « Mais ce n'est pas le moment de nous occuper de questions de dogme. Il sera facile à ceux qui le voudront de lire (litt. de rencontrer) l'admirable écrit que l'homme de Dieu (*Sévère*) composa contre le Grammairien en l'honneur de la Sainte Trinité. » — La même donnée dans MICHEL (II, 2, 163) : « Severus écrivit aussi en trois tomes (πίνακες) la réfutation du livre des objections rédigé par Jean Grammaticus. » — Elle se retrouve aussi dans ZACH., p. 152, mais avec la confusion que nous ferons remarquer plus loin entre les deux Grammairiens Jean et Sergius. KUGENER (ROC, 1900, p. 476) a justement remarqué à propos de la traduction de ce passage : « Il faut remplacer « auf drei Tafeln » (πίνακες) par « in drei Büchern. » Le compilateur a rendu par le mot grec syriacisé **ⲛⲓⲛⲁⲕⲉⲥ** le grec λόγος « livre ».

(2) E. W. BROOKS, *The sixth book...*, II, 198. En renvoyant en note au ms. Addit. 17134, BROOKS a confondu le *Contra Grammaticum* avec les lettres de Sévère à *Sergius le Grammairien*. Ceci, pour n'avoir pas remarqué la différence qu'il y a entre l'écrit *contra* et les lettres *ad Grammaticum*. La matière touchant laquelle Sévère cite ici son *Contra Grammaticum* (φύσις = ὑπόστασις en christologie), ne permet pas de voir dans cet ouvrage les lettres à Sergius, qui ne touchent pas cette question spéciale (cf. *infra*, art. 2).

(3) Ch. 45, f. 216 v B-217 r A.

Le succès de cet ouvrage fut immense. Dans la *Lettre* déjà mentionnée au diacre Misael, écrite en 537, Sévère pouvait affirmer : « Je le dis en vérité et je ne mens pas ! Depuis que j'ai composé l'écrit contre le Grammairien, il n'y a plus un seul des fidèles de haute, de moyenne ou même de minime culture théologique, qui ne soit dans l'admiration en rencontrant de telles citations des Pères saints, qui y sont réunies, soit qu'elles se trouvent rapportées *in extenso*, soit qu'elles soient brièvement alléguées, et elles ferment la bouche aux hérétiques blasphémateurs qui machinent contre la vérité. » (1) Le biographe Jean dit, à propos de l'ouvrage du Grammairien, que « Sévère ridiculisa à ce point son auteur que même les personnes peu versées dans le dogme (δόγμα) se moquèrent de son ignorance » ; il ajoute que les hérétiques eux-mêmes trouvèrent que le Grammairien eût mieux fait de ne pas écrire, tant la réfutation avait été radicale et péremptoire (2). Tout nous porte donc à admettre que c'est à ce même ouvrage *Contra Grammaticum* qu'il faut appliquer ce qu'Anastase le Sinaïte a rapporté par erreur au Philalèthe, c'est-à-dire, cette autorité indiscutée que les monophysites lui reconnaissaient, au point que tous les écrits et tous les docteurs dussent être jugés et appréciés d'après lui et qu'on pût croire qu'il remplaçait à lui seul, pour les Sévériens, les Écritures et les Pères (3).

Au commencement du viii^e siècle, le patriarche Élie d'Antioche († 724) renvoie encore Léon de Harran aux trois livres de Sévère *Contra Grammaticum*, comme au principal ouvrage de théologie monophysite (4). Aussi, est-ce dans le *Contra Grammaticum* que Sévère doit avoir reproché aux chalcédoniens l'altération de 230 passages des Pères. C'est également dans cet

(1) E. W. BROOKS, *l. c.*

(2) *Vit. Sev. Jean*, p. 249 et 250.

(3) *Hodegos*, PG., t. LXXXIX, 103 B-C. Nous avons déjà montré plus haut qu'Anastase a confondu le Philalèthe et la réponse à l'Apologie de Jean Grammaticus pour le synode de Chalcédoine.

(4) ASSEMANI, BO., II, 96 : « Elias... Leonem ad tres Severi adversus Joannem Grammaticum Caesariensem libros remittit, in quibus monophysiticae ait fidei summam contineri. »

ouvrage qu'il doit « s'être constitué juge des vivants et des morts » pour recevoir celles des citations patristiques qui lui plaisaient et rejeter les autres (1).

Si nous cherchons à savoir l'époque à laquelle Sévère composa son ouvrage contre le Grammairien, toutes les sources qui renferment quelques détails à ce sujet nous reportent à une période postérieure de la vie du patriarche, et même au moment où il était déjà en exil à Alexandrie. Tout d'abord, c'est après le synode de Tyr (514-515) que Sévère entra en lutte avec son adversaire; c'est à la suite de l'histoire de cette assemblée que Michel et même Zacharie (2), parlent de l'ouvrage *Contra Grammaticum*. Dans la Vie de Sévère par Jean, c'est encore après le départ du patriarche pour l'exil que vient toute la narration qui concerne le Grammairien (3). Enfin, Anastase le Sinaïte place au temps où Sévère, expulsé d'Antioche, trouva à Alexandrie les écrits de Jean de Césarée, la composition du *Contra Grammaticum*, qu'il appelle par erreur le Philalèthe; il indique en outre que c'est sans tarder que le patriarche réfuta son adversaire (4). Il nous semble que nous pouvons admettre cette

(1) *Hodegos*, l. c., 103 A. Tout le développement d'Anastase (*ibid.*, 104 A s.) est évidemment exagéré. Par ce que Sévère rapporte au ch. 17 au sujet d'un témoignage de S. Ambroise, nous voyons qu'il le lisait autrement que ses adversaires et qu'il lui était ainsi facile de les accuser de fraude. Sévère a-t-il compté explicitement 250 cas de corruption de textes dans l'Apologie de Jean, ou ses partisans sont-ils arrivés, en faisant le recensement, à compter 250 fois l'accusation dans le *Contra Grammaticum*? Nous ne pouvons le dire. Nous avons dit plus haut que le chiffre cité pourrait venir du nombre des chapitres de l'attaque contre le Philalèthe.

(2) MICHEL, II, 2, 165. Le synode que Sévère tint avec Xenaïas et dans lequel il expliqua l'*Henoticon* en un sens nettement antichalcédonien, est celui de Tyr (cf. *supra*, p. 63 s.). La notice de ZACH., p. 131, est moins exacte que celle de MICHEL; elle mêle encore ce qui se rapporte à la correspondance avec Sergius et ce qui a trait au *Contra Grammaticum*: la seconde partie seule concerne ce dernier ouvrage et c'est après la mention du synode de Tyr que cette notice est placée.

(3) *Vit. Sev. Jean*, p. 248 s. Il y a encore là une confusion causée par le dédoublement de l'ouvrage du Grammairien. Nous en parlerons bientôt.

(4) *Hodegos*, PG., t. LXXXIX, 104 A. — *Ibid.*, « πρῶτον μὲν εὐθὺς κατέγραψε κατὰ τοῦ Καισαρέως Ἰωάννου. »

donnée. Si Sévère avait encore été dans sa ville épiscopale ou dans son diocèse, aurait-il eu besoin qu'un frère lui copiât et lui fit parvenir l'ouvrage du Grammairien? A la différence de Jean de Scythopolis, ce dernier paraît n'avoir pas cherché à éviter que son *Apologie pour le Synode* ne tombât entre les mains de Sévère. C'est donc vers l'année 519 que nous devons remettre la composition des trois livres *Contra Grammaticum*. Jean de Césarée avait écrit avant ce temps et Jean de Scythopolis l'avait encore précédé dans la défense du synode de Chalcédoine; car nous avons appris de Sévère lui-même qu'il connaissait des parties de l'ouvrage de Jean de Scythopolis bien avant d'avoir reçu l'écrit du Grammairien.

Nous sommes malheureusement encore moins bien renseignés sur Jean de Scythopolis que sur Jean Grammaticus. Trois personnages revendiquent ce nom et sont à peu près contemporains. Nous ne voulons pas entrer ici dans la discussion touchant l'unité ou de la pluralité d'individus du nom de Jean de Scythopolis; elle importe peu pour la question présente (1). Ce que nous voulons faire remarquer, c'est que l'ouvrage en faveur du concile de Chalcédoine est composé par Jean Scythopolis *avant* les démêlés de Sévère avec Julien d'Halicarnasse. En effet, c'est la conclusion qui s'impose, si dès les premiers temps de son exil, comme nous avons cru devoir l'admettre, Sévère a répondu au Grammairien dont il n'a rencontré l'ouvrage que quand il connaissait déjà des parties de l'écrit de « celui de Scythopolis »; on sait d'autre part, que la querelle avec Julien ne date pas du commencement de l'exil de Sévère (2). Nous ne connaissons presque rien touchant l'écrit de Jean de Scythopolis. Ce n'était pas lui que Sévère réfutait dans le *Contra Grammaticum*; il n'en avait même que des parties, jusqu'au moment où, semble-t-il, il était déjà loin dans la composition de son troisième livre.

(1) Cf. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 269 s.

(2) Dès lors le fragment cité par le concile de 680 (MANSI, XI, 437) comme emprunté à l'ouvrage de Jean de Scythopolis contre Sévère et qui mentionne la querelle avec Julien d'Halicarnasse, ne peut être rattaché à l'écrit de Jean dont il est ici question. — Voir un passage parallèle : *Doctrina*, p. 83.

Il n'en a cité que quatre fragments qui tous se contentent de reprendre un texte attribué à S. Ambroise, dans la forme (*corrompue, au dire de Sévère*) sous laquelle Jean l'avait cité (1).

Nous savons par la note déjà citée de Sévère que l'ouvrage de Jean de Scythopolis était très étendu, qu'il dépassait en longueur celui du Grammairien et que son auteur ne l'avait communiqué qu'aux siens, en prenant grand soin d'éviter qu'il ne vint entre les mains du patriarche (2).

A côté du livre de Jean de Scythopolis, l'œuvre du Grammairien pouvait s'appeler un opusculé; il ne semble pas que ce dernier ait pris comme l'autre des mesures pour cacher son livre à Sévère. Il semble même par plusieurs passages cités dans le 3^e livre *Contra Grammaticum* que celui-ci attaquait directement Sévère qui le dit expressément (Addit. 12157, f. 68 v B et 69 r A). Dès lors, il n'est peut-être pas téméraire de penser que, lorsque Jean de Beith-Aphthonia (3) dit que l'Apologie du Grammairien pour le Synode était longue (*non parva*) et qu'il lui fait encore composer un (second) traité rempli de citations altérées des Pères et des Docteurs, il a dédoublé un ouvrage unique, l'Apologie véritable de Jean Grammaticus pour le Synode, en lui attribuant un détail (*la longueur*) qui ne con-

(1) Add. 12157, f. 95 v B; 94 v A et B; 95 r A.

(2) Add. 12157, f. 95 v B : « Jean de Scythopolis, atteint de la même insanité que lui (*le Grammairien*), écrivit une Apologie pour le concile de Chalcédoine dans un livre étendu qu'il prit soin de cacher, craignant d'être repris; il le donna aux siens, mais il fit grande diligence pour qu'il ne tombât pas entre nos mains et plusieurs fois j'en obtins des parties que des hommes zélés copiaient en secret, mais je n'ai pu entrer en possession du tout. Ayant donc trouvé en entier *le libelle* du Grammairien et ayant remarqué qu'il était travaillé du même ferment d'impie, et qu'il ne le cédait à ce livre (*de Jean de Sc.*) que pour l'étendue et la forme... j'ai cru qu'il me fallait réfuter celui que j'avais en entier et non pas seulement en partie entre les mains. »

(3) *Vit. Sev. Jean*, p. 248 s. « Un homme, grammairien de son état, un des plus habiles hérésiarques de maintenant et même de ceux d'autrefois, composa alors (?) *une longue apologie* du concile de Chalcédoine... Le même composa aussi *un traité* et pensa le fortifier par de nombreux témoignages des saints Pères et des docteurs anciens et modernes, qu'il cita en les falsifiant.

vient qu'à l'ouvrage semblable de Jean de Scythopolis. Tout ce que nous pouvons donc conclure au sujet de ce dernier, c'est qu'il composa entre 515 et 520 une longue apologie du synode de Chalcédoine et qu'il y citait les Pères en faveur du diophysisme, d'une façon que Sévère trouvait défectueuse. Il est à ranger parmi les nombreux écrivains qui, au dire d'Anastase le Sinaïte, défendirent alors la définition du Concile (1).

L'écrit du Grammairien que Sévère réfuta en trois livres fut aussi composé à peu près à la même époque. Nous pouvons, par ce que Sévère nous en dit, nous faire une idée du caractère interne de l'Apologie de Jean Grammaticus en faveur du concile de Chalcédoine. Nous rapprocherons ces données de celles que nous rencontrons chez les autres auteurs. Tout d'abord, nous devons parler de la position prise par le Grammairien au point de vue doctrinal. Ce n'était pas celle de l'orthodoxie chalcédonienne dans toute sa rigueur. L'attitude d'un personnage qui, au milieu des luttes ardentes du moment, prétend adopter le cri de guerre des adversaires, la formule *μία φύσις* etc., tout en maintenant celle des diophysites, est déjà singulière. Il en est ainsi pour notre polémiste. Il affirme et Sévère l'en reprend souvent, qu'il n'y a aucune différence entre dire *l'unique nature du Verbe incarnée* et *deux natures inséparablement unies*; il met ses adversaires au défi de prouver que S. Cyrille a rejeté

(1) *Hodegos*, PG., t. LXXXIX, 101 D : « Εἴτα Ἰωάννης ὁ Καισαρεύς ὁ γραμματικὸς ἀπελογήσατο ὑπὲρ τῆς συνόδου, καὶ ἕτεροι πλεῖστοι δι' ἐκθέσεων ἀληθεστάτων. » Rien n'empêche d'admettre que ce Jean de Scythopolis composa ensuite d'autres ouvrages de polémique antio-nophysite, par exemple, un livre directement écrit contre Sévère, surtout si l'on accepte les idées de F. Loors (*Leontius v. B.*, p. 260 s.) à son sujet. N'ayant aucun élément nouveau à apporter, nous nous abstenons de discuter cette question. Nous n'ajouterons qu'un détail qui paraît s'appliquer à Jean de Scythopolis. Il se rencontre dans une lettre du patriarche à Sergius, le médecin sophiste (Add. 12133, f. 45 v B). Sévère dit qu'il a cru bon de transmettre à son correspondant un exemplaire de l'écrit composé par lui pour justifier Dioscore du reproche d'avoir accepté Eutychès dans sa communion. Car, ajoute-t-il, ce n'est pas seulement « le misérable de Scythopolis », mais ce sont encore beaucoup d'autres avant et après lui, qui ont pris de là matière à des accusations calomnieuses contre le saint archevêque d'Alexandrie.

cette dernière expression en se servant de la formule $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (1). Cette attitude est connue de Jean de Beith-Aphthonia. L'auteur de l'Apologie pour le Synode déclarait, dit Jean, « qu'on avait dit avec raison que notre Seigneur et notre Dieu Jésus-Christ est en deux natures unies et en une hypostase après l'union, affirmant que c'est la même chose que de dire une nature de Dieu le Verbe incarnée. » (2) Anastase le Sinaïte sait que les passages des Pères que Sévère dut expliquer dans le *Contra Grammaticum* étaient destinés dans la pensée des apologistes du Synode ($\text{o}\acute{\iota}\ \pi\epsilon\text{ρ}\acute{\iota}\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\acute{o}\delta\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) à montrer que le Christ est $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron$ (3). On se souvient que Maron, en consultant Philoxène, lui signalait comme première et seconde difficultés le fait que les adversaires avaient soin de noter que les deux natures ne sont pas séparées et que la formule monophysite s'explique comme synonyme de l'expression des deux natures (4). De plus, le Grammairien admettait que l'expression $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ou $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\sigma\iota$, si l'on s'en contentait et si l'on ne confessait pas en même temps l'unique nature incarnée, était équivoque et de nature à donner lieu à des soupçons d'hérésie. Le signe d'une pensée orthodoxe, dit-il, c'est la reconnaissance simultanée des deux expressions; les adversaires auraient raison d'attaquer celui qui se bornerait à la profession formelle du diophysisme (5). Ces paroles offraient à Sévère une magnifique occasion

(1) P. ex. : Addit. 12187, f. 85 v B. Remarquez déjà une sorte de correction à la formule de Chalcédoine par l'addition « *inséparablement unies* ». — Cf. encore : 86 v A; 87 v B; 90 r A; 105 r A, etc.

(2) *Vit. Sev. Jean*, p. 248.

(3) *Hodegos*, PG., t. LXXXIX, 104 B.

(4) Cf. *supra*, p. 138.

(5) Sévère cite plusieurs fois des passages du Grammairien en ce sens, p. ex. f. 70 v A : « Dans cette lettre (2^a *ad Succens.*) Cyrille combat uniquement ceux qui ne veulent pas dire « une nature de Dieu le Verbe incarnée » mais reçoivent seulement la (formule) $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\omicron$: ce qui est un indice de mauvaise doctrine, si l'on retranche l'autre expression, comme on l'a montré. » — « Si nous disions seulement deux natures, sans confesser aussi l'autre expression « une nature... etc. », leurs reproches auraient une cause. » — F. 70 v B : « Le bienheureux Cyrille

d'argumenter *ad hominem* contre son adversaire; si nous ne savions pas qu'il l'a fait, par le texte de plusieurs chapitres du *Contra Grammaticum* (1), son biographe nous le dirait dans un passage qui s'éclaire singulièrement par le détail des circonstances auxquelles il fait allusion (2). Le Grammairien cherchait naturellement à mettre de son côté l'autorité de S. Cyrille ou du moins à détruire les arguments que les monophysites tiraient des œuvres de ce Père. Son procédé consistait à montrer qu'en disant « une nature du Verbe incarnée », Cyrille n'a pas condamné la formule : « deux natures inséparablement unies ». A cette fin il exploitait les monuments de la controverse soutenue par l'archevêque d'Alexandrie avec les avancés de son parti au sujet de la paix conclue avec les diophysites orientaux. Les lettres à Acace de Mélitène, à Eulogius de CP et la 2^e à Succensus de Diocésarée lui fournissaient ses armes préférées. Le désaccord entre cyrilliens et orientaux n'était que l'effet d'un malentendu, prétend-il. « Les orientaux étant divisés par l'effet d'une opinion trompeuse, Dieu qui réunit ce qui est séparé, a attiré à la corde ceux qui tenaient les mêmes doctrines. » (3)

Dès avant cette polémique, semble-t-il, Sévère avait prévu l'objection que l'on pouvait tirer de la conduite de Cyrille; car enfin les orientaux étaient bel et bien diophysites et cependant l'archevêque d'Alexandrie les avait acceptés dans sa communion! Le patriarche monophysite donnait cette explication : Cyrille en agissant ainsi, a usé de condescendance (*συγκατάβασις*), sans rien sacrifier cependant de l'intégrité de la doctrine. Jean Gram-

recevait donc ceux qui disent deux natures au sujet de l'Emmanuel, lorsqu'il évitait l'hérésie d'Apollinaire; et il reconnaissait que nous devons dire « une nature de Dieu le Verbe incarnée », à cause de la séparation (*introduite par l'hérésie*) de Nestorius. Lorsque l'une et l'autre (*formules*) sont admises, c'est un signe d'orthodoxie; mais lorsque l'une des deux est rejetée, le soupçon d'hérésie se fait jour. »

(1) Ch. XII (f. 69 v B et s.) et XIII (f. 73 v A et s.). Ces chapitres sont résumés dans le texte.

(2) *Vit. Sev. Jean*, p. 249 s. — KUGENER, *l. c.*, signale le passage comme obscur et remarque que le raisonnement prêté à Sévère est trop résumé pour être clair.

(3) F. 3 v A.

maticus rejetait cette réponse : cela n'est pas permis en matière doctrinale et, déclarait-il, en s'unissant à ces hommes, Cyrille se serait séparé de Dieu (1). La véritable raison d'une telle conduite, c'est qu'il ne percevait pas la plus légère différence entre dire « une nature de Dieu le Verbe incarnée » et confesser l'Emmanuel « en deux natures inséparablement unies », comme il l'a déclaré dans la lettre à Acace et dans l'instruction (ὁπομνηστικόν) à Eulogius (2). Si, dans ce dernier document, Cyrille déclare que les orientaux ont parlé d'une façon obscure, c'est parce qu'ils n'ajoutaient pas à la confession des deux natures inséparablement unies celle de l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée et que les deux doivent être jointes pour écarter tout soupçon de pensée incorrecte (3).

C'est sur ces points que Sévère le reprend. Dire deux natures après l'union est hérétique; en ajoutant même « unies inséparablement » on ne se distingue pas de Nestorius! Cyrille s'est accommodé aux Orientaux pour les enseigner et les guérir. Ce qu'il y avait d'obscur chez ces derniers, c'est qu'ils employaient une expression « intermédiaire », capable d'être interprétée en deux sens contradictoires. Cyrille les a guéris en les amenant à confesser deux natures ἐν θεωρίᾳ ou deux natures dont (ἐξ ὧν) est formé l'unique Christ (4). Mais jamais Cyrille n'a reconnu ni la formule ἐν δύο φύσεσι après l'union, ni son équivalence avec μία φύσις... κτλ.; en voulant faire passer ces deux expressions pour synonymes, le Grammairien unit violemment deux choses contradictoires. Argumentant *ad hominem* contre son adversaire Sévère peut lui dire que puisque c'est à son avis le refus de confesser μία φύσις... qui a rendu obscur le langage des Orientaux et s'ils n'ont été éclairés par Cyrille que parce qu'il les a amenés à joindre les deux expressions, le synode de Chalcédoine, dont il se fait le défenseur, est plongé dans les mêmes ténèbres; car en reconnaissant deux natures après l'union, il a rejeté les for-

(1) Addit. 12157, f. 61 v A; 62 r A; 68 v A-B, etc.

(2) *Ibid.*, f. 51 r A.

(3) Cf. p. 156, not. 8.

(4) Sur la doctrine correspondant pour Sévère à ces expressions, voir la troisième partie.

mules μία φύσις..., ἐκ δύο φύσεων, et la distinction purement spécifique et logique de la divinité et de l'humanité dans l'union (1).

Ces détails nous montrent encore mieux que Jean de Beith-Aphthonia, en alléguant deux écrits du Grammairien, a dédoublé un ouvrage unique, celui qui donna lieu à la composition du *Contra Grammaticum*; car on voit par la réponse de Sévère que le livre visé contenait tous les éléments que Jean signale pour les deux œuvres qu'il distingue (2). Peut-être avait-il une vague connaissance de la dualité des écrits du Grammairien réfutés par Sévère.

Nous avons dit que l'on pourrait peut-être voir dans *Doctrina* ch. 24, X-XII, des fragments de l'Apologie de Jean Grammaticus pour le Concile de Chalcédoine. M. F. Diekamp conjecture (3) que le n. XIV pourrait appartenir au même ouvrage; nous n'y voyons aucun obstacle; mais, pas plus que le savant critique, nous ne dépassons ici la vraisemblance et la probabilité. Ce qui nous paraît mieux fondé, c'est la même hypothèse appliquée à tout le ch. 23 de la *Doctrina* dans l'état actuel (4): Cyrille y est montré acceptant la formule δύο φύσεις après l'union et rejetant seulement la division nestorienne. La conduite de l'archevêque n'est pas l'effet d'une condescendance (συγκατάβασις), mais la marque de la conformité doctrinale; il ne rejette pas la formule des δύο φύσεις ἀδιαίρετως et ne prétend pas qu'elle est opposée à la μία φύσις... : il reçoit, loue et déclare en conformité doctrinale avec lui-même ces Orientaux unis (5). Ce sont les idées et même les expressions de Jean Grammaticus; outre ce que

(1) Ces développements fournissent matière aux chap. XII et XIII du troisième livre *Contra Grammaticum* (f. 69 v B et s. — f. 73 v A et s.).

(2) *Vil. Sev. Jean, l. c.*, semble prêter aussi au Grammairien des spéculations sur φύσις et οὐσία. C'est probablement dans son second livre que Sévère examinait ces questions. Un fragment du ch. XXV de ce deuxième livre, que nous avons rencontré dans Addit. 12155 (f. 102 r A), paraît se rapporter à ces considérations.

(3) *Doctrina*, p. LI.

(4) Remarquez que le compilateur a annoncé dans le titre, des citations de Sévère qui ne se trouvent pas dans le corps du chapitre.

(5) Le fragment VII surtout (p. 150 s.) est suggestif.

nous en avons déjà fait voir, nous pouvons remarquer qu'il prétend que Cyrille a approuvé et fait siennes les paroles des Orientaux au sujet de la répartition des *actiones et sermones* entre deux natures (ὡς ἐπὶ δύο φύσεων) et que, dans sa fameuse lettre *Laetentur Caeli*, Cyrille se réjouit de cette doctrine diophysite et en fait l'éloge (1). Le ch. 23 de la *Doctrina* serait donc à ajouter aux fragments conservés de l'original de l'*Apologie pour le concile de Chalcédoine*.

L'association des formules monophysite et diophysite à ce moment de luttes intenses nous a paru singulière. L'attitude de Jean Grammaticus paraîtra moins étrange quand on remarquera qu'il appartenait au tiers parti de ceux qui distinguaient, dans le Concile, la foi et les anathèmes, ainsi qu'on l'apprend par la lettre de Philoxène à Maron (2). Cette position était-elle bien loyale et franche? Nous avons peine à l'admettre : il était par trop évident, comme le fit remarquer Philoxène, qu'une telle ligne de conduite s'écartait absolument de la pratique de l'Église et que l'acceptation des anathèmes de Chalcédoine appelait nécessairement la reconnaissance de l'orthodoxie du Synode. Mais il pouvait en être autrement quant à la conciliation des deux formules; en les prenant dans leur sens exclusif, c'est-à-dire pour autant que chacune d'elles écarte une hérésie, l'apolinarisme ou le nestorianisme, on arrivait à les mettre d'accord et à faire de l'union des deux expressions le critère de l'orthodoxie. Jean Grammaticus s'attachait donc à montrer que les Pères n'avaient pas rejeté totalement le diophysisme et il le faisait en alléguant des témoignages. Ses adversaires lui adressèrent plus d'un reproche à ce sujet. Jean de Beith-Aphthonia dit « qu'il pensa fortifier (*son traité*) par de nombreux témoignages des saints Pères et des Docteurs anciens et modernes qu'il cita en les falsifiant. » (3) Au dire d'Anastase le Sinaïte, Sévère accusa Jean d'avoir corrompu dans son Apologie 230 citations des

(1) Dans les chap. III et IV [(f. 4 r B s. et 81 r A s.) du troisième livre *Contra Grammaticum*].

(2) Cinquième point. Cf. *supra*, p. 130.

(3) *Vit. Sev. Jean*, p. 248 s.

Pères. Nous ne savons s'il s'agit bien de 230 passages différents que Jean aurait altérés, ou si les monophysites postérieurs relevèrent 230 fois dans le *Contra Grammaticum*, l'accusation de falsification littéraire; en tout cas, cette accusation y est fréquente; elle porte sur l'interprétation défectueuse, l'amputation ou la supposition de certains textes (1). Elle ne semble pas totalement dépourvue de raison : ainsi, le Grammairien alléguait en faveur du diophysisme pur la mention des *deux natures* dans des passages qui se rapportent non à la formule δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, mais au type ἐκ δύο φύσεων, ce qui est bien différent. Sévère s'étend aussi très longuement sur la corruption opérée par le Grammairien, par Jean de Scythopolis et par Macedonius de CP., d'un texte que les deux partis attribuaient à S. Ambroise parce que le concile d'Éphèse l'avait cité sous le nom de ce Père (2). Si Philoxène ne parle pas, dans sa réponse à Maron, des corruptions de textes mises par Sévère à la charge du Grammairien, c'est qu'il renonce expressément à examiner l'*Apologie pour le concile de Chalcédoine*, à cause du peu de temps dont il dispose (3). Nous croyons avoir établi, nonobstant ce silence, que c'est bien l'*Apologie* de Jean Grammaticus qui donna lieu à la consultation de Maron et à la réponse de Philoxène. Que si ce dernier, d'accord avec Jean de Beith-Aphthonia (4), fait de cette apologie

(1) Addit. 12157, f. 4 r B; 4 v A-B; 7 v B; 14 r A-B; 48 r B; 48 v A; 54 r A; 57 v A; 60 v A-B; 73 r B; 73 v A, etc.

(2) F. 92 v A s. C'est un texte du *De fide* pseudo-ambrosien. Cf. PL., t. XVI, 576 B. Au lieu de φυλάξωμεν τὴν διαφοράν τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκός, Sévère lisait : φυλάξωμεν τὴν ἀνάγνωσιν (κλήσιν?) τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκός. Il accuse le Grammairien d'avoir lu : τὴν διαφοράν, pour introduire : τὴν διατομήν.

(3) Cf. *supra*. — Le frère qui devait porter la réponse à Maron était pressé de s'en retourner et il eût fallu quelques jours pour composer l'écrit projeté et le traduire du syriaque en grec. Nous avons déjà relevé ce détail.

(4) *Vit. Sev. Jean*, p. 248... « une longue apologie du concile de Chalcédoine ». — L'expression littéralement traduite : « non parva apologia », pourrait s'entendre de l'importance de l'œuvre aussi bien que de sa longueur; d'autant plus que Jean remarque (p. 249) que « le divin Sévère était seul de force à pouvoir en entreprendre la réfutation ». Cependant, Jean parle aussi de nombreux témoignages des Pères et des docteurs qui y étaient renfermés.

un long écrit et semble ainsi en contradiction avec Sévère, qui la réduit à des proportions moindres, on peut expliquer encore cette différence. L'ouvrage pouvait être en lui-même assez considérable et paraître cependant peu étendu à côté de celui de Jean de Scythopolis (1).

La lettre à Maron étant ainsi mise en relation chronologique avec l'Apologie de Jean Grammaticus, on peut en reporter la composition aux années 515-518 (2). A son tour, elle fournit un nouvel élément pour la fixation du *terminus a quo* dans la détermination de la date de ces différents ouvrages. Car il semble bien que Philoxène écrit après que l'*Henoticon* de Zénon eut été officiellement interprété dans un sens antichalcédonien (3), ce qui n'arriva qu'au synode monophysite de Tyr (514-515) (4).

* * *

C'est donc dans l'ordre suivant, nous semble-t-il, qu'il faut re-placer tous les écrits de ces polémiques : tout d'abord, un florilège cyrillien est préparé par les chalcédoniens de Constantinople ; il comprend jusqu'à 250 citations de ce Père en faveur du diophysisme. Sévère y répond aussitôt, pendant son séjour dans la ville impériale, en composant le *Κύριλλος ἡ Φιλαληθής*, qui se borne vraisemblablement à compléter et à redresser les passages du premier florilège. Jean Grammaticus entre en scène et critique probablement point par point la première réponse de Sévère ;

(1) Surtout si l'on admet que l'Apologie de Jean de Scythopolis était l'ouvrage en douze livres *κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν* contre Basile de Cilicie. Cf. LOOFS, *Leont. v. B.*, p. 269 s.

(2) Philoxène n'est pas encore en exil quand il répond à Maron.

(3) Addit. 14720, f. 22 r : « Mais si... tous nous sommes d'accord, c'est-à-dire si nous recevons tout ce qui a été fait à Éphèse contre Nestorius et les pères de son impiété, les partisans de Diodore et de Théodore, et en faveur du bienheureux Cyrille et de sa doctrine, et l'écrit *Henoticon* comme pour le rejet de ce qui s'est fait à Chalcédoine et pour l'anathème d'Eutychès, comment celui-ci a-t-il dit que c'est de Léon l'hérétique et de ceux qui, réunis à Chalcédoine, ont été d'accord avec lui, qu'est venue la sentence d'excommunication contre Nestorius? »

(4) Cf. *supra*, p. 63 s.

étant higoumène d'un monastère de Palestine (vers 514), Sévère compose son Apologie pour le Philalèthe dans laquelle interviennent peut-être des extraits qui ne sont pas empruntés aux écrits de S. Cyrille. Après la consécration de la victoire monophysite par l'union antichalcédonienne scellée au synode de Tyr, les diophysites, inclinant toujours davantage au tiers parti, veulent encore défendre le Concile en montrant la conciliation possible entre sa doctrine et celle des Pères (1). Jean de Scythopolis compose son long ouvrage, visant peut-être directement Basile de Cilicie, tandis qu'après la réunion d'Alexandrette Jean Grammaticus s'en prend à Sévère. Quand ce dernier reçoit l'écrit du Grammairien, après avoir vainement essayé de se procurer complètement l'ouvrage de Jean de Scythopolis, il en entreprend la réfutation et il compose, vraisemblablement dès les premiers temps de son exil, les trois livres *Contra Grammaticum*.

Nous ne nous étendons pas davantage sur ce dernier écrit que nous ne possédons plus que partiellement. Les doctrines en seront souvent signalées et développées dans la troisième partie de notre travail. Le caractère interne de l'ouvrage ressort assez des renseignements déjà donnés; nous les compléterons autant que possible en mettant en appendice les titres des 42 chapitres du 3^e livre.

ART. 2. — LA POLEMIQUE DE SEVERE AVEC SERGIUS,
LE GRAMMAIRIEN EUTYCHIANISTE.

Les écrits échangés au cours de cette polémique entre Sévère et Sergius le Grammairien nous ont été conservés dans la traduction syriaque du ms. Addit. 17154 (f. 1 v — 52 v) (2). Ce

(1) Cette attitude des chalcédoniens, qui écrivent aussi continuellement au très clément empereur, au témoignage de Philoxène (*Lettre à Maron*), doit peut-être être mise en rapport avec l'intervention de Vitalien en faveur des diophysites à CP.

(2) Ms. du VII^e siècle. Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 557 s. — WRIGHT a oublié de signaler qu'il y a une lacune dans le ms., entre les f. 6 v et 7 r actuels; la photographie paraît révéler que trois feuillets ont été coupés.

recueil comprend trois lettres, trois réponses correspondantes et enfin une apologie de Sergius. La première de ces pièces est intitulée : *Première lettre de Sergius le Grammairien au vénérable Sévère, patriarche d'Antioche*; elle n'a cependant pas été adressée à Sévère lui-même, mais à Antoninus, évêque d'Alep. Le commencement l'indique (1) et le patriarche lui-même nous le fait connaître en résumant dans sa 3^e lettre toute l'histoire de la controverse; on l'avait simplement prié de répondre à cette lettre, alors qu'il était éloigné (2). Mais dans la suite, la correspondance s'engagea directement entre Sévère et Sergius; c'est entre eux que sont échangées les quatre autres lettres (3). L'apologie ou écrit d'excuses du Grammairien termine le recueil (4).

Nous ne nous arrêterons pas à analyser ces différentes pièces. Leur importance considérable pour montrer combien nettement et réellement la doctrine de Sévère se différencie de celle des eutychnianistes, nous a engagé à en donner une analyse détaillée que l'on trouvera en appendice à notre étude. Ici, ce ne sont que les questions de critique historique et littéraire qui doivent appeler notre attention.

Nous remarquons tout d'abord que notre recueil ne nous fournit pas le dossier complet de cette affaire. L'occasion de toute cette controverse n'est qu'insinuée; cependant, d'après le commencement de la première lettre de Sergius (5), nous voyons qu'il se trouvait dans un grand embarras et dans un doute

(1) « A mon Seigneur très saint et vénérable Père spirituel, l'évêque Antoninus, Sergius, misérable grammairien, salut dans le Seigneur » (f. 1 v A).

(2) F. 39 v A. « Ta Chasteté se souvient parfaitement qu'au début, quand tu écrivis au vénérable évêque Antoninus, tu as dit à ton sujet... Pour moi, qui étais alors au loin, ayant été prié de composer une réponse contre ta consultation, j'ai dit, en me servant des paroles du sage Cyrille... »

(3) Deuxième lettre de Sergius à Sévère, f. 11 r B s.; réponse du patriarche, f. 14 v B s.; troisième lettre de Sergius à Sévère, f. 33 v A s.; réponse du patriarche f. 39 r B s.

(4) F. 48 v A s. : « Du même Sergius au patriarche Sévère. A mon Seigneur dans le Christ... Sergius, misérable grammairien, écrit d'excuses. »

(5) F. 1 v A-B.

insoluble. C'est ce qui l'engageait à s'adresser *de nouveau* à la « congrégation sacerdotale » qu'il avait déjà consultée et dont il ne parvenait pas à comprendre la réponse. Dans la ville où il vivait et qu'il ne nomme malheureusement pas, on gardait envers les convertis une conduite sévère : on exigeait d'eux le rejet radical de la confession diophysite. A cette fin, semble-t-il, Sergius avait, selon la mesure de ses forces, paraphrasé le symbole de la foi en un écrit dont le résumé (κεφάλαιον) était : « nous ne disons pas deux natures après l'union ineffable, ni (*deux*) propriétés » ; il paraît bien que l'on réclamait l'adhésion à cette profession de foi ainsi développée pour admettre la pénitence des repentis ; car, à la fin de sa première réponse, Sévère recommande de se contenter, à l'occasion des conversions, de la foi des 318 Pères (*symbole de Nicée*) et de l'anathème contre les personnes et les doctrines (*des adversaires*), ainsi que cela se pratiquait dans l'entourage du patriarche (1).

L'écrit de Sergius avait été soumis à une « assemblée sacerdotale » dont faisait partie Antoninus d'Alep ; c'était vraisemblablement un groupe d'évêques et ceux-ci, bien moins sévères (*Sergius leur dit* : « Vous faites de grandes concessions »), n'avaient pas approuvé complètement la profession de foi ; ils l'avaient corrigée en ce sens : « Nous ne disons pas des propriétés séparées ». Sergius en est jeté dans le trouble et c'est sans doute la raison alléguée par les évêques qu'il reprend en s'écriant : « Quoi donc ? dirons-nous deux propriétés afin de détruire l'opinion puérile des « convertisseurs de substances », la chair étant connue comme chair et la divinité n'en venant pas à la confusion ? Mais cela s'appelle conserver les substances (οὐσίαι) et non les propriétés » (2), Dieu et la chair étant des substances et non des propriétés ! »

C'est évidemment à un groupe d'évêques que Sergius s'adresse en écrivant, à la fin de sa première lettre, après avoir exposé ses difficultés : « O bons Pères, prenez soin que je sorte de ce doute cruel ! A part vous, examinez mes opinions méprisables et

(1) F. 11 r A.

(2) Toute cette exposition, f. 1 v A-B.

communiquiez-les à ceux qui gouvernent avec vous. Ne rejetez pas ma bassesse et ma puérilité, vous conformant au Christ le Pasteur suprême, qui ne rejetait pas les enfants lorsqu'ils s'approchaient de lui. Vous êtes ses premiers prêtres (ἀρχιερείς); vous êtes donc tout disposés à offrir des victimes pures; et voici la victime de Celui qui s'est fait homme pour nous : une âme pure, parfaite par la science spirituelle. » (1).

La question qui nous occupe a donc été, dans sa première phase, soumise au jugement d'une assemblée d'évêques. Était-ce un synode? Nous ne saurions le dire avec certitude. Antoninus en fut-il le chef? On pourrait le croire, puisque c'est à lui que Sergius écrit; mais la raison n'est pas convaincante, car Sévère remarque qu'à ce moment *il était lui-même au loin* (2), probablement pour une visite pastorale comme nous savons que les patriarches en faisaient et que Sévère l'a fait aussi (3). De plus, Sergius a pu habiter un endroit qui dépendait de l'évêque d'Alep. En tout cas, nous remarquons le soin qu'Antoninus prend d'informer Sévère de l'opinion soutenue par le Grammairien dans sa première lettre et de charger le patriarche d'y donner une réponse convenable.

Sergius présuppose évidemment une décision collective et très indulgente, à son sens, des évêques monophysites par rapport aux chalcédoniens. Tandis que dans son église on use d'une sévérité extrême à l'égard des convertis, il peut dire à Antoninus et à ses collègues : « Vous faites de grandes concessions! » Sévère éprouvera le besoin de lui rappeler : « Sache-le bien : si nous confessons la propriété naturelle des natures dont est (formé) l'unique Christ, ce n'est pas là une (doctrine) récemment

(1) F. 2 v B-3 r A.

(2) F. 30 v A.

(3) KUGENER, *Patr. Orient.*, IV, 1, p. 66 s. a édité un λόγος συντακτικός ou « paroles d'adieu [de Sévère à son église] lorsqu'il se préparait à partir pour visiter les saintes églises des campagnes et des villes et les saints monastères. » Sévère y déclare que « la loi veut que celui qui, à quelque époque que ce soit, occupe ce siège apostolique, visite, en quittant la ville, le troupeau du diocèse. » L'homélie LVI (*ibid.*, p. 73 s.) a été prononcée lors de l'arrivée de Sévère à Kinnésrin.

définie par nous. » (1) C'est une allusion à une décision, qui pouvait passer pour récente, touchant ce point de doctrine. La modération que Sergius reproche à l'assemblée dont il parle convient bien au synode d'Antioche, dont Philoxène nous a fait la description (2). Cependant rien ne nous empêche d'admettre que ce ne fut pas le synode d'Antioche qui s'occupa de l'affaire de Sergius; Philoxène n'en a pas parlé à ce propos et il semble que l'on s'y préoccupa d'écarter toutes les questions subtiles qui pouvaient renouveler les divisions. D'autre part, les historiens et biographes nous ont conservé un détail qui, pour être mêlé à des données certainement fausses, n'en est pas moins très suggestif. Zacharie le Rhéteur rapporte que Sergius le Grammairien écrivit, peu de temps après, une critique du Concile, ce qui donna lieu à la composition du *Contra Grammaticum* de Sévère (3). Nous savons déjà que ce ne fut pas Sergius, mais Jean, grammairien comme lui, que Sévère réfuta dans son traité en trois livres. Tout en corrigeant l'erreur de la traduction allemande de Zacharie, M. Kugener nous paraît en avoir commis une autre. Lorsque le texte se contente de parler « du Synode », en visant manifestement l'assemblée dont il vient d'être question, c'est-à-dire le *synode monophysite de Tyr*, M. Kugener a pensé (4) qu'il s'agissait ici du synode de *Chalcédoine*. Imagine-t-on le patriarche monophysite, le fougueux antichalcédonien, se donnant la peine d'écrire « une réfutation en style abondant »

(1) F. 2 v B. Sévère passe ainsi aux arguments tirés des paroles de S. Cyrille.

(2) Cf. *supra*, p. 87 s.

(3) ZACH., p. 132, avec les corrections de KUGENER, ROG., 1900, p. 476.

(4) *Vit. Sev. Jean*, p. 271, n. 1. Nous concédons parfaitement à M. KUGENER que « le mot σύνοδος employé absolument désigne souvent, dans les écrits monophysites, le concile de Chalcédoine. » Mais ici ZACH. nous paraît établir clairement une relation entre ce qu'il dit et ce qu'il vient de dire. C'est le récit de la tenue et des décisions du concile de Tyr qui précède immédiatement dans le texte; et ZACH. nous semble insister sur l'identité de ce synode avec celui dont il vient d'être question, en écrivant non pas *des synodes* *des synodes* mais *des synodes* *des synodes*? Cf. NÖLDEKE, *Syrische Grammatik*, 2^e éd., Leipzig, 1898, p. 171, qui rend l'expression *des* par « des (genannten)... »

parce que Sergius avait critiqué le Concile maudit? Nous croyons plus raisonnable d'admettre que le synode critiqué par Sergius est celui de Tyr; notre opinion est confirmée par la notice du ms. Add. 14642 qui, tout en confondant encore le *Contra Grammaticum* avec la réfutation que Sévère fit contre Sergius, assigne comme objet des blâmes de ce dernier non le concile de Chalcédoine mais celui de Tyr (1).

Ces données nous permettent donc d'affirmer que le doute et le mécontentement de Sergius provinrent de l'attitude prise par les évêques monophysites du synode de Tyr à l'égard de son exposition de la foi, — et de dater des environs de 515 le commencement de la polémique entre Sévère et le grammairien euty-chianiste (2). Mais la polémique se prolongea par l'échange de lettres chronologiquement très espacées. Au reçu de la réponse de Sévère, Sergius s'est trouvé bien armé pour soutenir l'assaut que lui faisaient subir deux groupes d'adversaires : ceux dont il avait autrefois partagé l'erreur, qui attaquaient vivement la doctrine de la conservation des *propriétés*, et les partisans du concile de Chalcédoine qui faisaient grand état de ces *propriétés*. Il leur a lu les règles si sages données par Sévère; il a eu un moment de répit jusqu'à ce que les paroles de Cyrille, que Sévère avait alléguées, lui créassent de nouvelles difficultés en semblant faire de l'union véritable et hypostatique un *mélange* admirable des

(1) La notice de Addit. 14642 dans *Vit. Sev. Jean*, p. 321.

(2) La donnée de Addit. 14642 : que Sergius critiqua le synode de Tyr « pour calomnier le saint (Sévère) », peut encore se rapporter aux écrits de Sergius, qui accusait (2^e Lettre) ceux qui n'admettaient pas sa formule de l'unité absolue et totale dans le Christ, de tomber dans le nestorianisme chalcédonien. Toutefois cette note, comme aussi la suivante : que le Grammairien donna son écrit *aux moines de Palestine* qui partageaient ses idées, peut provenir d'une nouvelle confusion avec les deux écrits visés dans le *Contra Grammaticum* : l'Apologie très étendue de Jean de Scythopolis, qui, au témoignage de Sévère (cf. *supra*) devait rester exclusivement aux mains des partisans de son auteur (*Scythopolis en Galilée*), et l'Apologie moins étendue de Jean Grammaticus, qui ne devait pas rester secrète et qui s'efforçait de retrouver la doctrine diophysite jusque dans la formule de l'unique nature.

natures et des propriétés (1). Ainsi donc, la seconde lettre à Sévère n'a été écrite qu'un certain temps après la réponse du patriarche à la consultation adressée à Antoninus d'Alep. Nous ne savons pas combien le patriarche a tardé à répondre encore ; mais il était certainement en exil lorsque le Grammairien obstiné lui adressa sa troisième lettre, pour se justifier des accusations formulées contre lui (2). Il supplie Sévère de faire lire sa défense par ceux qui ont eu connaissance de la deuxième lettre du patriarche, de peur que la postérité ne croie qu'il a été réellement eutychianiste et n'étende cette calomnie à toutes les églises d'Orient qui, à cause de l'éloignement des pasteurs, ont cherché un peu de lumière dans les paroles de Sergius (3). Il semble bien que nous soyons au moment où la mort d'Anastase venait d'opérer un changement total dans l'état des choses. En tout cas, la lettre fut remise fort tard à Sévère (4), et quand celui-ci se décida à répondre, les six années de son patriarcat effectif à Antioche étaient passées et il pouvait porter à Sergius un défi en ces termes : « Montre-moi donc que, parlant pendant six années dans l'église d'Antioche et ayant écrit de nombreuses lettres, j'aie jamais dit que l'Emmanuel est désormais d'une (seule) substance, qualité et propriété. » (5) Sévère fait mention, à la fin de cette troisième lettre, des persécutions qu'il endure de la part d'ennemis qui sont sur ses traces (6) ; peut-être n'était-il pas encore parvenu à Alexandrie. Il avait nettement signifié au Grammairien qu'en cas d'obstination de sa part il ne

(1) *Deuxième Lettre de Sergius à Sévère*, f. 12 r B-v A.

(2) A la fin de sa troisième lettre, Sévère parle des heureux efforts de Dioscore, archevêque d'Alexandrie, de sainte mémoire, qui fut notre collègue » pour séparer entièrement les orthodoxes de la communion des hérétiques et réunir entre eux tous les membres du Christ. Il s'agit de Dioscore II d'Alexandrie (516-518), et Sévère en parle ici comme d'un défunt. La lettre date donc au plus tôt de 519, puisque Dioscore II mourut en octobre 518.

(3) F. 38 v A.

(4) F. 39 r B.

(5) F. 46 r A. C'était là, comme nous l'expliquerons plus loin, la forme caractéristique de la doctrine de Sergius : *μία καθάπερ γεγεννημένης οὐσίας καὶ ποιότητος*. Cf. encore, pour cette date, *supra*, n. 2.

(6) F. 47 v B.

voulait plus rien avoir de commun avec lui. La correspondance cessa avec l'écrit d'excuses que Sergius converti adressa au patriarche et qui occupe les derniers feuillets de notre recueil (1).

Nous renvoyons encore une fois le lecteur à l'analyse que nous donnons en appendice des différentes parties de cette importante correspondance. On en reconnaîtra facilement par là le caractère et les doctrines. Nous en avons ainsi fixé autant que possible la date; il nous semble que c'est entre 515 et 520 que ces lettres furent échangées. Nous ajouterons quelques notes sur les personnages qui y sont mis en cause. Antoninus était évêque d'Alep (ou Beroë de Syrie) depuis peu de temps quand ces difficultés surgirent, car les différentes listes des évêques qui ont ordonné Sévère (2), aussi bien que la lettre dans laquelle Philoxène énumère ses partisans au synode de Sidon (3), signalent encore Pierre comme occupant ce siège. Sévère écrivit plusieurs fois à Antoninus pendant son séjour à Antioche (4); on signale également une lettre de Jacques de Saroug à son adresse (5). Il fut du nombre des évêques monophysites que la persécution chassa en exil à Alexandrie (6) où il vivait encore sous le patriarcat de Theodosius (7), élu en 535.

Quant à Sergius, nous ne connaissons ni sa patrie, ni les événements de son histoire, en dehors de la polémique dont nous avons parlé. Il confesse lui-même qu'il s'occupait depuis très peu de temps des questions religieuses lorsque la querelle éclata (8). Le ms. Addit. 12135 renferme (9) une lettre

(1) F. 48 v A-52 v B.

(2) *Vit. Sev. Jean*, p. 319 s.

(3) Cf. *supra*, p. 52, n. 1.

(4) Trois de ces lettres dans BROOKS, *The sixth book...*, II, 1, p. 57 s., 60 s., 61 s. Ces trois lettres datent de 515-518.

(5) WRIGHT, *Catalogue*, II, 518.

(6) Cf. KRÜGER, *not.* ad 158, 13 et MICHEL, II, 2, 171.

(7) WRIGHT, *Catalogue*, II, 950 : « Canons des évêques Constantin, Antoninus... pendant la persécution, alors qu'ils étaient à Alexandrie, du vivant de Sévère, sous le patriarcat de Theodosius. »

(8) F. 1 v A. Sévère lui rappelle (f. 10 v B) qu'il n'est qu'un novice en théologie et qu'il doit laisser le soin d'écrire sur ces matières difficiles à ceux qui ont longuement médité l'Écriture et les Pères. De même f. 59 v B.

(9) F. 45 v B. — C'est le ch. 191 (83) de cette collection. Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 926.

adressée au médecin Sergius le sophiste, au sujet des accusations portées par les diophysites contre Dioscore à cause de la réception d'Eutychès au second synode d'Ephèse; mais, bien que la lettre semble dater de l'époque où le patriarche aurait pu être réconcilié avec le grammairien repentant (1), l'identification de Sergius le grammairien avec Sergius le médecin sophiste est problématique. Nous avons vu qu'il était resté en Orient (patriarcat d'Antioche) après le départ des pasteurs monophysites, ce qui nous autorise à croire que, bien qu'occupant une position assez en vue, ou du moins se donnant un rôle important (2), il n'était pas évêque dans la ville qu'il habitait. Qu'il ait été eutychianiste, il le confesse lui-même; il conserva toujours, semble-t-il, des sympathies, peut-être inconscientes, pour cette exagération du monophysisme (3).

Comment donc expliquer, sinon par l'ignorance des sources, la confusion déjà commise par les anciens historiens et reprise par beaucoup de modernes, entre les deux grammairiens Jean et Sergius? Nous espérons qu'il ne subsistera plus désormais aucun doute au sujet de la distinction totale de ces deux personnages, de leurs doctrines, de leurs ouvrages et des écrits par lesquels Sévère les a réfutés. Peisker (4) avait bien reconnu plusieurs différences entre la narration du Pseudo-Zacharie (5) et celle de Jean de Beith-Aphthonia (6) au sujet de la compo-

(1) On y trouve, en effet, la mention des attaques que la réconciliation d'Eutychès avait provoquées contre Dioscore de la part « non seulement du misérable de Scythopolis, mais encore de beaucoup d'autres *avant et après lui* ». L'époque de l'intervention de Jean de Scythopolis en faveur du concile de Chalcédoine semble donc bien passée.

(2) P. ex., f. 12 r B; 34 r A. Nous rappelons que le moine Eustathius a dit de Sergius (PG., t. LXXXVI, 909 A) : οὗτος δὲ ἦν γραμματικὸς εὐτυχιανιστής.

(3) On le remarque par l'obstination avec laquelle il défendit sa formule de la *μία οὐσία καὶ ποιότης* malgré les explications de Sévère qui dut rompre avec lui pour l'amener à abandonner ses doctrines et ses expressions eutychianistes.

(4) *L. c.*, p. 47, n. 1.

(5) *Syr. an.* VII, 10 = ΖΑΧ., p. 132.

(6) *Psjh* (Pseudo-Johannes Bar Aphthonia) = *Vit. Sev. Jean*, p. 248 s.

tion du *Contra Grammaticum*; néanmoins, cet auteur a cru pouvoir identifier les deux grammairiens en expédiant sommairement les difficultés (1). Le point précis de la distinction que Peisker semble n'avoir point aperçu, c'est que le premier de ces adversaires de Sévère était chalcédonien et que l'autre ne critiquait le synode de Tyr que par excès de monophysisme. La différence de temps signalée par Peisker pour les deux polémiques ne tient pas, nous le concédons; car les autres sources nous ont appris que ces controverses ne se déroulèrent pas complètement sous l'épiscopat de Sévère, mais eurent encore une phase de leur développement pendant l'exil du patriarche. Cependant il faut n'avoir rien lu des mss. Addit. 17154 (*correspondance entre Sévère et Sergius*) et 12157 (et 17210-211 etc., *ouvrage κατὰ τοῦ γραμματικοῦ*), pour faire des deux grammairiens un seul personnage et voir dans le Sergius ainsi obtenu un représentant intéressant d'un parti mitoyen qui, par la méconnaissance des contradictions extrêmes, se rapprochait très fort de l'ancien groupe des partisans de l'*Henoticon*. S'il fallait ranger l'un des grammairiens dans le tiers parti (2), c'est Jean que nos renseignements nous forceraient à y placer; Sergius, pour sa part, avait été dans le parti extrême des eutychianistes et jamais il ne sut s'en détacher complètement.

(1) Ainsi, si Sergius (ZACH.) critique le synode de *Tyr* tandis que le grammairien (*Vit. Sev. Jean*) défend le concile de *Chalcédoine*, on peut, d'après M. PEISKER, expliquer la différence des détails en disant que le synode monophysite de Tyr renouvela la querelle au sujet du concile de Chalcédoine. C'est ingénieux, mais absolument faux!

(2) Nous avons parfois parlé d'un *tiers parti*, mais ses membres différaient encore de beaucoup d'anciens amis de l'*Henoticon*, qui passaient complètement sous silence et considéraient comme non-existant le concile de Chalcédoine. Jean Grammaticus, au contraire, et ceux qui se rangeaient à son avis, étaient des chalcédoniens, quoique modérés; ils recevaient le Concile quant aux anathèmes; si la profession de foi du Synode était rejetée par eux, il n'est pas bien clair que leur distinction fût autre chose que politique et presque subterfuge. Elle ne trompa ni Philoxène, ni Sévère.

ART. 3. — QUELQUES MOTS SUR LA POLÉMIQUE DE SÉVÈRE
CONTRE JULIEN D'HALICARNASSE.

Nous avons expressément exclu de notre étude dogmatique la question proprement julianiste. On voit dès maintenant que, si les circonstances ont appris à Sévère à faire subir à sa christologie certaines modifications, il en avait trouvé l'occasion avant la controverse avec Julien d'Halicarnasse. Les années précédentes, en effet, l'avaient mis en lutte avec les adversaires les plus différents, eutychianistes et nestoriens, ces derniers représentant à ses yeux tous les partis diophysites. Le patriarche d'Antioche avait gardé la voie moyenne; il l'avait fait en se rattachant fortement au saint archevêque d'Alexandrie, Cyrille, dont l'autorité était si fréquemment invoquée. Cette position intermédiaire entre le monophysisme exagéré et le diophysisme nestorien est, à part une question de termes et de formules, l'orthodoxie chalcédonnienne. La querelle avec Julien d'Halicarnasse n'amena pas Sévère à l'orthodoxie réelle; elle ne mit que mieux en évidence la rectitude de sa pensée dogmatique.

Ces notes d'histoire littéraire n'ayant pour but, comme la partie historique, que de faciliter au lecteur l'intelligence de notre étude dogmatique, nous n'entreprendrons pas ici un examen détaillé des documents qui se rapportent aux origines du julianisme. Donnons seulement quelques indications sur la chronologie de ces premiers écrits. En exil à Alexandrie, Julien avait fait contre les diophysites un discours (λόγος) qui fut trouvé peu correct (1). Sévère dissimula ses griefs, mais Julien le mit directement en cause en le consultant par une première lettre et en lui faisant parvenir son τόμος au sujet des passages cyrilliens allégués par les adversaires de l'aphthartodocétisme. Après la réponse que Sévère tarde intentionnellement à lui envoyer, Julien adresse au patriarche une seconde lettre de consultation et répand partout son τόμος. Sévère qui l'apprend,

(1) MICHEL, II, 2, 225; ZACH., p. 177. C'est peut-être le λόγος de Julien contre les nestoriens Achille et Victor, signalé dans WRIGHT, *Catalogue*, II, 960.

cherche encore à ramener la paix; il défend au prêtre Thomas de publier son premier écrit; il espère que la seconde réponse qu'il envoie à Julien va les mettre d'accord et que, délaissant toute lutte intestine, les orthodoxes s'uniront comme il convient pour lutter contre les hérétiques. Mais Julien s'irrite et s'obstine; dans une troisième lettre, il reproche à Sévère de l'avoir mal compris et méprisé; il compose son ouvrage des *Additions* et une *Apologie*. Après une troisième lettre, Sévère réfute les *Additions* et l'*Apologie* de Julien (1). Tous ces ouvrages se rencontrant dans les traductions syriaques préparées par Paul de Callinice, à Édesse, en 528 (2), on doit reconnaître que Sévère les avait composés avant cette date et qu'ainsi ces auteurs se trompent qui, en se fiant à la notice de Théophane, retardent l'origine des controverses julianistes jusqu'en 536 (3).

Les manuscrits syriaques révèlent encore l'existence d'autres écrits de Julien : des *traités*, un *traité contre les eutychianistes et les manichéens*, etc. (4). On a également conservé des fragments grecs de ses œuvres (5). Sévère fait encore mention de ces difficultés en plusieurs endroits de ses lettres (6). Nous savons aussi que le patriarche dut intervenir contre les partisans de Julien et écrivit en particulier contre Romanus et Felicissimus (7). Il revint encore sur ces questions pour expliquer

La correspondance échangée entre Sévère et Julien est conservée, dans une traduction syriaque, dans le ms. Addit. 17200 du British Museum. Nous empruntons les détails donnés dans le texte à la *troisième lettre de Sévère*; en la commençant, le patriarche fait toute l'histoire de la controverse depuis son intervention sur la demande de Julien. On signale que l'ouvrage *contre les Additions* se trouve dans le Cod. Vatic. 140 (Cf. DUVAL, *Littér. syr.*, p. 316). Nous l'avons lu dans Addit. 12188 du Brit. Mus.

(2) Cf. BROOKS, *The sixth book...*, II, 2, 358, n. 1.

(3) JUNGAS, *Leontius v. B.*, p. 53, a encore commis cette erreur.

(4) Cf. WRIGHT, *Catalogue*, III, *Index général*, V^o *Julian of Ital.*

(5) Cf. KRÜGER, *PRE*, IX^e, 603 s., V^o *Julian v. H.*

(6) BROOKS, *l. c.*, II, 2, 343 s. Lettre à Jean, Philoxène et Thomas, évêques et confesseurs; *ibid.*, 350 s., Lettre à Sergius de Cyr et Marion de Sura.

(7) ZACH., p. 188; MICHEL, II, 2, 233. — Sur Romanus cf. BROOKS, *l. c.*, II, 288 et 336. Au sujet d'un faux commis par Felicissimus : WRIGHT, *Catalogue*, II, 939.

son attitude, quand il écrivit à l'empereur Justinien (533) pour s'excuser de n'avoir pas répondu à son appel et de ne s'être pas rendu à Constantinople (1).

Ces détails nous semblent suffire pour une question dont nous nous abstenons intentionnellement de parler *ex professo* dans notre travail. Nous terminons ainsi la série des notes d'histoire littéraire qui nous ont paru nécessaires ou utiles pour la bonne et facile intelligence de l'exposition doctrinale que nous allons entreprendre comme troisième et dernière partie de notre étude sur la première époque des controverses monophysites.

(1) ZACH., p. 201 s.

TROISIÈME PARTIE.

ÉTUDE THÉOLOGIQUE.

Dans notre pensée, les deux premières parties de ce travail n'ont eu d'autre but que d'en préparer la troisième. C'est, en effet, l'étude théologique que nous avons eue en vue dès que nous avons reconnu l'inexactitude partielle et l'insuffisance complète des exposés de la christologie monophysite. La partie historique a retracé la série chronologique des événements qui occupent les années du premier développement monophysite; les notes de critique littéraire ont fourni les renseignements possibles et désirables sur la nature des sources, sur leur valeur et sur les moyens de les consulter. Le lecteur pourra donc nous suivre désormais sans se trouver arrêté à chaque pas par des questions historiques et littéraires qui constitueraient pour lui autant d'énigmes. Cette tâche préalable accomplie, c'est le moment de proposer en une étude suivie et coordonnée, les résultats du travail d'analyse auquel nous nous sommes livré, de l'enquête que nous avons faite pour découvrir la véritable pensée des adversaires du Tome de Léon et de la définition de Chalcédoine touchant le problème christologique proprement dit.

Une doctrine, et surtout une théorie scientifique et complète, ne se constitue pas du jour au lendemain; elle se prépare dans les esprits, s'annonce dans de premières manifestations littéraires, et si sa formation est restée fidèle aux lois d'un développement normal et progressif, on peut retrouver jusque dans la phase de perfection acquise et définitive les éléments qui se rencontraient déjà au point de départ de toute l'évolution. La

christologie monophysite a été soumise à cette règle. Élémentaire en quelque sorte au début des controverses chalcédoniennes et chez les premiers adversaires du Synode, elle s'est graduellement perfectionnée pour présenter, à la fin de la période qui nous occupe et après le travail de ses grands docteurs, un véritable corps de doctrines, un système complètement élaboré et scientifiquement disposé. Nous avons cru qu'il y avait avantage à montrer tout d'abord la pensée de nos auteurs dans sa forme la plus simple, celle qui en manifeste le plus clairement les origines scripturaires et traditionnelles, pour ne passer qu'ensuite à l'étude et à l'explication du développement dogmatique marqué par l'introduction et l'emploi d'une terminologie scientifique dans l'exposé de la christologie. De là les deux sections de cette troisième partie; nous venons déjà d'indiquer l'objet de chacune d'elles. Nous prenons comme règle de laisser, autant que possible, la parole aux auteurs eux-mêmes; nous n'interviendrons que pour fournir au lecteur, par de brèves remarques, les renseignements nécessaires à une parfaite intelligence des textes.

PREMIÈRE SECTION.

La christologie scripturaire et patristique des monophysites.

La foi s'alimente à deux grandes sources : les Écritures inspirées et les monuments de la Tradition. Les enseignements divins y sont contenus un peu épars. Sans dépouiller encore la forme primitive et en quelque sorte rudimentaire sous laquelle ils y sont proposés, ils peuvent déjà recevoir de l'esprit qui les appréhende et les considère, une certaine disposition, un arrangement relatif. Nous ne pensons pas introduire une systématisation forcée dans la première christologie monophysite en en ramenant l'exposé à quatre chapitres qui, avec elle, distinguent par l'imagination des moments successifs dans l'accomplissement du mystère de l'incarnation plutôt qu'ils ne prétendent y découvrir déjà une doctrine systématiquement organisée. Nous

verrons donc successivement le point de départ, les éléments ou causes, le processus et le résultat de la venue du Verbe dans la chair, comme ils ont été conçus par la pensée monophysite dans ses emprunts aux trésors de la Révélation.

CHAPITRE I.

LE POINT DE DÉPART DE LA CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE.

Le problème que pose à l'esprit du croyant la personnalité de Jésus peut être considéré de diverses façons. S'en préoccuper, c'est montrer déjà que l'on reconnaît en elle autre chose qu'un homme ordinaire et que l'on y découvre ainsi une certaine dualité. Pour tous les chrétiens le Sauveur a été un composé de divin et d'humain. En lui refusant la réalité de notre nature, les docètes ne pouvaient se dispenser de lui en attribuer au moins l'apparence. Toutefois, c'est un fait bien connu que, sur la base commune des Écritures du Nouveau Testament, les deux grandes écoles théologiques chrétiennes avaient, dès les premiers temps, élevé deux christologies d'aspect bien différent. Antioche, patrie de l'exégèse littérale et critique et d'une sorte de rationalisme pratique, considérait surtout dans le Christ le Dieu parfait et l'homme parfait; après les luttes ariennes et apollinaristes, ses docteurs appuyaient sur la dualité des éléments dans l'incarnation. La christologie alexandrine avait suivi une autre voie. Elle s'était attachée avant tout et par dessus tout à la contemplation du Verbe éternel. Descendant avec lui de ces hauteurs mystérieuses, elle voyait dans l'incarnation une sorte d'épisode, un événement de sa vie et de son activité propres. L'alexandrin ne changeait nullement l'objet direct de ses considérations en passant du Fils au Christ; sa préoccupation constante était de maintenir l'unité absolue et l'identité totale du Verbe avec lui-même avant et après l'union à la chair. Ce souci n'avait fait que croître au cours des luttes entre les représentants des deux écoles. Contre Nestorius qui lui paraissait admettre dans le Christ la réunion de deux individus réellement distincts, l'illustre S. Cyrille avait développé

sa doctrine en suivant pas à pas le prologue du quatrième Évangile. Jésus, c'est le Verbe fait chair : cette formule exprime l'idée maîtresse de la christologie cyrillienne; elle en marque clairement aussi le point de départ (1).

Les docteurs monophysites n'en prennent pas un autre. Leurs professions de foi font toucher du doigt le caractère alexandrin de leur christologie. Elles nous les montrent s'attachant invariablement à remonter d'abord à la divinité du Verbe pour n'en venir que par la suite à la considération de l'incarnation.

Dioscore d'Alexandrie, le chef et le père vénéré des adversaires du concile de Chalcédoine, est en ce point, comme on l'a remarqué (2), un fidèle disciple de l'école alexandrine. Sans doute, bien peu de fragments de ses écrits nous sont conservés et nous n'y retrouvons pas la formule expresse de son symbole christologique. Cependant on reconnaîtra sans peine la méthode et les préoccupations alexandrines dans ces passages de la lettre qu'il écrivit de Gangres aux moines de l'Henaton : « Pour moi, je sais, ayant été élevé dans la foi, qu'il a été engendré du Père comme Dieu et que c'est le même qui est né de Marie comme homme. On l'a vu allant sur terre comme homme et créateur des anges célestes comme Dieu... Pour nous, laissant l'abomination de ceux qui pensent autrement, nous confessons un seul et même Rédempteur et Seigneur et Dieu, bien qu'il se soit fait homme selon l'économie... Ceux qui ne confessent pas que Dieu le Verbe, consubstantiel au Père, est devenu, sans changement,

(1) LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 37 : « Die Apologeten nehmen bei dem Logos, bei dem vorweltlichen Sein Christi den Ausgang ihrer christologischen Speculation »; et *ibid.*, p. 40 : « Die Alexandriner hielten sich ganz innerhalb der von den Apologeten herlaufenden Entwicklungslinie... bei Cyrill die alte Grundlage (ist noch) unverkennbar : von dem Logos geht er aus, der Logos bleibt das Personbildende in dem Gottmenschen oder, mehr im Geiste Cyrill's geredet, er bleibt, indem er einen beseelten Leib und eine vernünftige Seele annehmend Mensch wird, die eine Persönlichkeit, die er vor der Menschwerdung war. »

(2) F. HAASE, *l. c.*, p. 225 : « Alle Sätze drehen sich nur (*dans les fragments des écrits de Dioscore*) um die damals in Diskussion stehende Frage : die Art der Vereinigung beider Naturen in Christus. Im Ausgangspunkte der Erörterungen steht der inkarnierte Logos. »

à la fin des temps pour notre rédemption, consubstantiel aux hommes dans la chair, tout en restant ce qu'il était, ils (*les saints Pères*) les ont déclarés étrangers à l'espérance des chrétiens, de même que les autres hérétiques. » — Et à la fin de sa lettre, après avoir allégué les preuves scripturaires, il conclut : « (*J'ai écrit*) ces choses à cause de ceux qui ne veulent pas se repentir et se convertir au Seigneur, le Dieu Jésus-Christ, qui les a rachetés par son sang. Car il est vrai Dieu et la vie éternelle, ainsi qu'a dit Jean. Un est, en effet, le Seigneur Jésus-Christ depuis des siècles et pour les siècles. Amen. » (1)

Nous avons montré ailleurs (2) que Timothée Aélure envisage de la même façon le problème de l'Incarnation. Voici comment il fait sa profession de foi dans son *Traité contre ceux qui disent deux natures* : « Pour nous, comme nous en avons été instruits, nous admettons une nature de Dieu le Verbe incarnée, notre unique Seigneur Jésus-Christ. Car le Père a envoyé son Fils au monde, non pour juger le monde, mais afin de sauver le monde par lui (JOAN. III, 17). En effet, celui qui a été envoyé au monde était absolument en dehors du monde avant la constitution du monde; il possédait auprès du Père la gloire qui convient à Dieu. Mais il est aussi *devenu* de la femme et sous la loi, lui qui comme Dieu fait la loi, afin de devenir semblable à ses frères en tout, à l'exception du péché. Il est dans la forme de Dieu et le caractère de l'hypostase du Père et il est reconnu comme l'Unique de Dieu, même quand « *le Verbe s'est fait chair* » selon les divines Écritures. » (3)

Citons encore le début du passage christologique dans une profession de foi de Sévère d'Antioche (4). Après avoir confessé l'unité de Dieu et la trinité d'hypostases consubstantielles, Sévère continue : « Un donc de cette essence sublime, un de la Trinité, le Verbe, Dieu de Dieu, est descendu du ciel et par un

(1) Addit. 12156, f. 10 v C. Cf. PERRY, *The second synod of Ephesus*, p. 392 s.

(2) Dans notre article : *La christologie de Timothée Aélure*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1908, t. IX, p. 690, n. 2.

(3) Addit. 12156, f. 19 r A.

(4) Addit. 14582, f. 187 r et s. (Cf. WRIGHT, *Catalogue*, II, 695).

prodige incompréhensible, pour notre salut, il est entré et il a habité dans le sein de la chair, dans la Vierge Marie. Tout en restant parfaitement auprès de celui qui l'a engendré, il s'est parfaitement incarné dans le sein de la Vierge et il s'est fait homme réellement et non en apparence... Ce n'est pas un autre qui n'étant pas, soit *devenu* pour lui-même et ait été connu quant à son hypostase et dans lequel ensuite celui qui était (*déjà*) serait venu et entré et dans lequel il aurait habité; mais celui qui était de toute éternité consubstantiel à son Père, celui-là même est descendu librement (*et s'est fait*) consubstantiel à sa Mère. Il s'est fait homme, lui qui est Dieu; il est devenu ce qu'il n'était pas, sans aucun changement de ce qu'il était... »

Quand Jean de Tella en vient au dogme de l'incarnation, dans la profession de foi adressée aux moines des couvents voisins de Constantine, il dit, dans son style imagé : « De cette Essence éternelle, le Père a envoyé son Fils quand il l'a voulu, d'accord avec l'Esprit-Saint. Il est sorti des profondeurs (litt. *intérieurs*) sacrosaintes de sa divinité et il a écarté le voile céleste de son état caché; il est descendu du lieu de sa retraite et s'est manifesté (*en sortant*) de son état caché pour venir là où il était (*déjà*). L'Engendré éternel est descendu d'une manière ineffable; le Fils Très-Haut a commencé dans le sein de la Vierge; il s'est fait enfant dans le sein, il s'est enfermé dans le sein de la chair sans perdre son immensité, lui, le soleil de justice. Le (*Fils*) consubstantiel au Père a pris un corps de la Vierge et il s'est fait homme sans changement, lui qui est simple et spirituel, etc. » (1)

Nous entendrons encore Jacques de Saroug développer la même idée dans ses lettres aux moines de Mar Bassus : « Le Fils s'est laissé aller des régions de la lumière pour venir habiter dans un sein ténébreux. Le Très-Haut l'a voulu : il est descendu et s'est fait inférieur... Porté sur les ailes du vent, il a dirigé sa course vers la jeune Marie, que l'Esprit-Saint avait sanctifiée; et (*le Verbe*) a habité dans le sein ténébreux de cette Vierge...

(1) Addit. 14540, f. 222 r B.

Le Verbe est entré par l'oreille et celui qui était déjà né, a été conçu. Le Verbe est entré; il a habité dans une demeure vierge, dans un ventre qui ne connaissait pas le mariage, et il s'est incarné d'une vierge; il a eu des membres, il a pris la forme de l'esclave et est « allé » dans le monde... Il a été vu comme homme, lui qui cependant est Dieu, et parce qu'il a pris un corps, les hommes se sont emparés de lui pour le crucifier... » (1) Et dans sa 3^e lettre (2), reprenant sa profession de foi, il écrit : « Pour moi, faible et misérable, je ne connais qu'un Christ, qu'un Fils unique du Père éternel, engendré du Père sans commencement, mais né de la Vierge avec commencement, c'est-à-dire le Verbe fait chair, l'incorporel qui a pris un corps, de la race de David et d'Abraham, le Dieu fait homme sans changement, le riche devenu pauvre sans perdre sa richesse, le grand devenu petit tout en conservant sa grandeur, ... etc. »

Tel est l'invariable point de départ de tous les docteurs monophysites quand ils parlent de l'incarnation. Aux moines de Beth Gaugal, Philoxène a écrit cette phrase bien caractéristique : « Par sa nature, il est Dieu; et s'il est devenu ce qu'il n'était pas, ce n'est point d'homme qu'il est devenu Dieu, mais c'est de Dieu qu'il est devenu homme, tout en restant Dieu comme il l'était. » (3) Le même auteur ouvre ses *Traité sur l'incarnation du Fils unique* par cette considération : « Dieu le Verbe, le Fils naturel et éternel, engendré d'une manière ineffable par Dieu son Père avant les temps et les siècles, par qui ont été créées toutes les natures invisibles et visibles, le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, a enfin formé l'homme de terre et d'âme, à son image et à sa ressemblance. Voulant lui rendre l'honneur et la gloire qu'il avait perdus et le relever au rang d'où il était tombé, il a pris un corps et s'est fait homme et il en a fait en lui une nouvelle créature. » (4) On voit que la mention du mystère ne vient qu'après la considération de la préexistence éternelle du Verbe.

(1) MARTIN, ZDMG., 1876, t. XXX, p. 254 (2^e Lettre).

(2) *Ibid.*, p. 264.

(3) A. VASCHALDE, *Three Letters*, p. 149.

(4) A. VASCHALDE, *Tractatus*, p. 31. Voir encore *ibid.*, p. 47, 71, 90 et *passim*.

Des témoignages sensibbles pourraient être multipliés presque à l'infini. Ceux-ci nous suffisent pour démontrer la vérité de notre affirmation : la christologie monophysite prend son point de départ dans la contemplation du Verbe éternel pour n'envisager qu'ensuite le nouvel état dans lequel il entre par son merveilleux abaissement. En agissant de la sorte, elle reste fidèle aux traditions alexandrines et cyrilliennes; ses autorités préférées, dans le Nouveau Testament, sont le quatrième évangile et les épîtres pauliniennes; elle s'inspire des textes : *Verbum caro factum est...*, et : *quum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. Nous verrons plus loin que toute la dogmatique de l'incarnation n'a qu'un but chez ces docteurs : conserver et retrouver le même Verbe, Fils de Dieu, unique et invariable, dans tous les détails de la vie et de l'activité du Christ évangélique. Mais il nous sera déjà permis de remarquer combien leur méthode est opposée à celle des théologiens d'Antioche et combien elle les écarte de la pensée des Occidentaux qui, en christologie aussi bien qu'en théologie proprement dite, se sont inspirés de Tertullien.

CHAPITRE II.

LES CAUSES DE L'INCARNATION DANS LA CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE.

L'incarnation est un acte auquel concourent les trois personnes de la sainte Trinité et la Vierge. Le rôle de chacune de ces causes est déterminé par les expressions scripturaires. Philoxène le retrace en ces termes : « Sans quitter le Père, Dieu le Verbe est venu et, selon l'économie, par le message de l'archange Gabriel, il a habité dans la Vierge, et d'une manière admirable par l'Esprit-Saint consubstantiel, il a pris d'elle un corps. En effet, le Fils a pris un corps, et le Père l'a revêtu d'un corps, et il (*le Fils*) a pris un corps par l'Esprit, et c'est de la Vierge qu'il a pris un corps. » (1) Tous ces éléments de la des-

(1) *Tractatus*, p. 47.

cription de l'incarnation sont empruntés aux Écritures : le Père a revêtu son Verbe d'un corps (1). L'Esprit-Saint est venu, est descendu sur la Vierge (2) et le Verbe est cette Vertu du Très-Haut qui a couvert Marie de son ombre. Car le Verbe est actif dans l'accomplissement du mystère et son rôle ne se borne pas à être revêtu d'un corps. « Dieu le Verbe, Vertu ineffable du Père, comme le montre l'économie des mystères des écrits évangéliques, a couvert la Vierge de son ombre et d'elle et par la venue ineffable du Saint-Esprit, il s'est uni hypostatiquement une chair animée d'âme raisonnable. » (3) « Le Fils de Dieu, c'est-à-dire son Verbe qui était avant tous les siècles, s'est incarné à la fin des temps, sans changement ni variation, et il s'est fait homme (*par l'opération*) du S. Esprit et de la Mère de Dieu (θεοτόκος) Marie toujours vierge. Il s'est uni hypostatiquement une chair douée d'âme raisonnable. » (4) « Le Verbe de Dieu, qui est la Vertu du Très-Haut, a habité en Marie et il a été conçu en elle et d'elle. » (5)

Les auteurs monophysites sont les champions de la glorieuse maternité divine de Marie; ils résument dans la qualité de θεοτόκος la part d'intervention de la Vierge dans l'accomplissement du mystère. Tous affirment unanimement que la chair

(1) *Ad Hebr.*, X, 5. La Peschito, en cet endroit, lit la citation du psaume XL, non pas : « vous m'avez formé un corps », mais : « vous m'avez revêtu d'un corps ».

(2) *Lc.*, I, 35.

(3) *Synodique de Sévère à Theodosius d'Alexandrie*. CHABOT, *Documenta*, p. 18.

(4) *Sévère contre Julien d'Halicarnasse*, dans MAÏ, *Spicil. Roman.*, X, 172.

(5) *Philoxène, Tractatus*, p. 71. Cette interprétation de la *Virtus Altissimi* est reprise de S. Paul, qui (*I Cor.*, I, 24) a appelé le Christ : « la vertu et la sagesse de Dieu ». Philoxène dit encore (*ibid.*, p. 74) : « Il est écrit que l'Ange dit à la Vierge, quand il lui apparut et l'instruisit de la conception véritable du Verbe : Le S. Esprit viendra... etc. D'où il appert que l'Ange a appelé *Vertu du Très-Haut* le Verbe de Dieu, qui est venu d'une façon inexprimable sur la Vierge et s'est incarné d'elle, c'est-à-dire a été conçu en elle et d'elle. » *Ibid.*, p. 76, Philoxène montre comment, mieux que la création, l'incarnation est une œuvre de *vertu* ou de puissance divine.

du Verbe est tirée de celle de Marie et que le Christ est véritablement, de ce chef, consubstantiel à sa Mère par la chair (1). « De même, dit Timothée d'Elure, que, quand Dieu le voulut, la femme fut tirée et formée du côté d'Adam, de même aussi le second Adam, c'est-à-dire le Christ, s'est fait homme du corps sans souillure et sans corruption de la Vierge sainte, tout en restant Dieu. Car il a été conçu dans le sein virginal, d'une manière inexplicable et incompréhensible que lui seul connaît, et il s'est incarné d'elle, étant Dieu le Verbe. » (2) Philoxène n'enseigne pas moins catégoriquement que le Verbe, selon la chair, a été engendré dans la Vierge et de la Vierge (3). Sévère s'indigne contre ceux qui font simplement passer le corps du Christ par le sein de Marie comme par un canal, lui attribuant une origine étrangère; le *passage* de Dieu aurait-il donc réclamé neuf mois? s'écrie-t-il; et il invite ses adversaires à « considérer le temps, les mois, la grossesse de Marie, les angoisses de Joseph; car c'est d'abord un germe, puis un homme, puis un fruit » (4). Le patriarche d'Antioche a prononcé une homélie spéciale sur la sainte θεοτόκος; nous y lisons : « De ses entrailles comme d'un ciel, elle a mis au monde Dieu fait homme, qu'elle a divinement conçu et engendré; non qu'elle ait donné à Celui qui est né d'elle la nature divine, car celle-ci est éternelle et plus ancienne que quoi que ce soit au monde, mais bien parce que c'est d'elle-même, par l'ineffable et secrète descente de l'Esprit-Saint, qu'elle lui a donné l'humanité. » (5)

(1) Nous le verrons mieux encore plus loin, en étudiant l'opposition du monophysisme sévérien à l'eutychianisme. Pour nos auteurs, la caractéristique de cette dernière hérésie est la négation de la consubstantialité de la chair du Christ avec celle de Marie et avec la nôtre.

(2) Addit. 12156 v C.

(3) Voir les textes déjà cités, et encore *Tractatus*, p. 106, 186, etc.

(4) *Comment. in Lc.*, I, 42, dans *MAI, Class. Auct.*, X, 412.

(5) *MAI, Spicil. Roman.*, X, 212. — Dans son Commentaire sur *Lc.*, I, 39, Sévère crie à Marie : « Ne considère pas la nature, ne scrute pas la raison du prodige! Le Saint-Esprit descendra sur toi... comme un maître il produira la grossesse! Pour toi, tu fourniras de ta substance ce que les mères apportent naturellement à la génération. » *MAI, Class. Auct.*, X, 411.

Si, des causes efficientes, nous passons aux causes constitutives de l'incarnation, nous voyons que le Christ est formé de l'union du Verbe et de son humanité. Nous avons déjà suffisamment parlé du premier de ces éléments en marquant que la considération du Verbe est capitale et absolument prédominante dans la christologie monophysite (1). Quant à l'humanité du Christ, les monophysites sévériens la veulent complète et parfaite. S'ils l'appellent le plus souvent du nom de *chair* (σάρξ), c'est par souvenir du texte johannique, qui termine directement et immédiatement le mystère au « *caro factum est* ». « L'homme tout entier, animal raisonnable, est appelé *chair* dans la divine Écriture », remarque Timothée Ælure (2). Il est, en particulier, hors de doute, que ces docteurs n'ont nullement versé dans l'apollinarisme, mais qu'ils ont, au contraire, attribué expressément à Notre-Seigneur une âme intelligente et raisonnable. C'était la confession formelle de Dioscore (3); Timothée Ælure insiste souvent sur la reconnaissance de cette vérité et propose la synonymie absolue des termes *chair* et *homme* (4). Philoxène est tout à fait d'accord avec eux; il exclut de l'incarnation toute conception apollinariste (5). Sévère donne également au Christ

(1) Nous y reviendrons encore en expliquant la nature spéciale du *changement* que les monophysites excluent avec grand soin (ἀτρέπτως) de l'œuvre de l'incarnation. Cf. ch. IV, § 2 de la présente section.

(2) Addit. 12156, f. 19 v B.

(3) Voir les passages cités par F. HAASE, *l. c.*, p. 225 s.

(4) P. ex. : Addit. 12156, f. 48 r C : « La chair ne fut pas sans âme, mais animée d'une âme raisonnable. » — *Ibid.*, f. 19 r C : « Dieu le Verbe est devenu chair, c'est-à-dire homme en vérité, par l'économie. » — Voir encore les passages cités dans notre article sur la christologie de cet auteur, *l. c.*, p. 691 s.

(5) *Tractatus*, p. 53 : « Il est écrit du Verbe : il s'est fait chair, *c'est-à-dire, homme parfait*. » *Ibid.*, p. 54 : « Ce n'est pas en apparence, mais en réalité, qu'il s'est fait corps humain, semblable (litt. *parent*) à nous en tout, hormis le péché; *et non pas corps sans âme, ni âme sans esprit*; mais il s'est véritablement incarné et il est informé par une âme raisonnable et il est doué de l'esprit. » — Cette distinction de l'âme (ψυχή) et de l'esprit (νοῦς) a pour but d'écartier complètement l'hérésie apollinariste.

une âme raisonnable (1), et il serait superflu de nous attarder à la démonstration d'une assertion si évidente pour quiconque a parcouru, même rapidement, les fragments connus des écrits de ces monophysites. Les docteurs syriens surtout donnent volontiers à l'humanité du Christ le nom de *corps* (σῶμα), de même qu'ils désignent fréquemment l'incarnation par le terme *incorporation* (συνάπτωσις) (2). Nous croyons trouver en ce langage une des nombreuses traces qui nous révéleront, au cours de notre étude, l'influence de la littérature pseudépigraphique apollinariste sur la terminologie christologique monophysite (3). Cette manière de parler n'inclut nullement l'acceptation de la théorie chère à Apollinaire.

Pas plus chez nos auteurs que chez le Laodicéen, nous ne rencontrons l'erreur de la chair préexistante (4). Bien au contraire, l'existence de la chair antérieurement à l'union est formellement rejetée comme une idée nestorienne. Dans la Synodique déjà citée à Theodosius, Sévère affirme que le Verbe s'est uni hypostatiquement à la chair « sans qu'elle ait existé auparavant et sans que l'existence de la chair soit même perçue par l'esprit antérieurement à l'union au Verbe. » (5).

La fin de l'incarnation, le motif qui a poussé le Verbe à se faire homme, c'est la régénération de l'humanité. C'est « pour nous » que le Verbe a pris la chair. Il y a, chez les auteurs monophysites, comme une association nécessaire et perpétuelle entre la mention de l'incarnation et celle de la rédemption; ils semblent ne pas pouvoir dire : « il s'est fait homme », sans ajouter immédiatement : « pour notre rédemption » (6). Philoxène

(1) Voir p. ex., le passage cité (*supra*, p. 184) de sa Synodique à Theodosius d'Alexandrie.

(2) Ils font, du moins, de l'incorporation, un élément du processus de l'incarnation, comme nous allons le voir au chapitre suivant.

(3) Nous la constaterons bien évidente au chapitre I de la 2^e section.

(4) G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, p. 207 s., a montré que cette erreur avait été imputée à tort à Apollinaire.

(5) CHABOT, *Documenta*, p. 18.

(6) On le reconnaîtra assez par la plupart des passages cités dans notre étude, pour que nous puissions nous dispenser d'en apporter des exemples spéciaux.

croit même que, si nous n'avions point péché et qu'ainsi nous n'eussions pas eu besoin de salut, l'incarnation n'aurait pas eu lieu (1). Toutefois, l'importance extraordinaire que l'on a voulu prêter à la sotériologie dans le développement de la christologie monophysite est, comme nous le dirons ailleurs (2), une exagération évidente. La mention si fréquente du but de l'incarnation ne semble pas avoir d'autre valeur que celle de la constatation d'un fait (3).

Il est à peu près inutile, croyons-nous, d'attirer l'attention sur la grande quantité d'éléments scripturaires que renferme ce chapitre de la doctrine de nos auteurs. Quant à la tradition patristique, ou quant à ce que les monophysites considéraient comme tel (4), son utilisation n'est pas moins claire dans cet exposé des causes de l'incarnation. Elle apparaît surtout par l'ardente défense de la maternité divine de la Vierge, que S. Cyrille venait de faire proclamer solennellement.

(1) *Tractatus*, p. 134. « Il est devenu pour nous, afin d'être le ministre de notre salut. Si nous n'avions pas eu besoin de salut, il n'aurait jamais, semble-t-il, pris l'existence; et, pour dire ce que les faits eux-mêmes ont manifesté, si nous n'avions pas péché, le Christ n'aurait peut-être pas été créé. Car le péché nous a placés sous le coup des passions, de la mort et de la malédiction, dont nous avons dû être délivrés; et, pour cette raison, il fallait que le Christ nous rachetât. »

(2) Voir le chapitre final de notre étude.

(3) Elle rappelle le passage de notre symbole : *Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est...*

(4) Cette restriction nous paraît nécessaire pour marquer la déviation que la tradition théologique alexandrine avait subie par suite de l'influence exercée, même sur S. Cyrille, par les pseudépigraphiques apollinaristes. Les monophysites s'étaient laissé prendre à la fraude, et, de bonne foi, sans verser dans les erreurs d'Apollinaire, ils acceptaient comme traditionnelles une terminologie et une tournure de pensée qui leur venaient du Laodicéen et de ses disciples. L'emploi des termes *σωμα* et *σωμάτων* nous paraît avoir cette origine.

CHAPITRE III.

LE PROCESSUS DE L'INCARNATION DANS LA CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE.

L'incarnation, nous l'avons vu, est un acte qui réclame le concours de causes multiples : le Père, le Fils, l'Esprit et la Vierge. Nos docteurs considèrent l'accomplissement du mystère comme un processus complexe, et ils distinguent en quelque sorte une série de phases successives dans l'union du Verbe avec son humanité. On remarquera dans les quelques développements que nous donnerons au sujet de ces idées (1) l'influence profonde exercée par le quatrième évangile et par les épîtres de S. Paul sur les esprits imbus de christologie alexandrine.

A l'Apôtre, Philoxène a repris la notion d'un *anéantissement* préalable, qui rend possible l'incarnation et lui est nécessairement présumé. Le Verbe s'est anéanti, puis il s'est incarné (2), et ceci n'aurait pas pu se faire si cela n'avait d'abord eu lieu. Car l'évêque monophysite entend par l'*anéantissement* dont parle S. Paul (3) la venue du Verbe dans le sein de la Vierge. Et voici comment cet anéantissement s'est manifesté : celui qui remplit tout sans que rien le puisse contenir, a habité dans le sein de la Vierge, qui a pu le recevoir; il a été enfermé en Marie, bien qu'étant infini, et circonscrit en elle, bien que présent partout; un sein étroit l'a reçu, parce qu'il l'a voulu, bien que le sein immense, qui est constitué par la création tout entière, ne puisse le contenir en tant qu'infini (4). Il est cir-

(1) La nature même de ces développements nous avertit de ne pas nous attendre à les rencontrer dans des professions de foi concises et directement polémiques. On les trouve, au contraire, dans les ouvrages plus étendus et consacrés plutôt à l'exposition de la doctrine. Philoxène est à peu près le seul auteur monophysite de cette époque qui nous ait laissé, dans ses *Traité sur l'Incarnation*, des écrits de ce genre. C'est à eux que nous aurons surtout recours pour montrer cet aspect de la christologie monophysite.

(2) *Tractatus*, p. 48, 77.

(3) *Ad Philip.*, II, 7.

(4) *Tract.*, p. 77; 97 s.

conscrit, bien qu'il soit infini, et quoiqu'illimité, il est renfermé dans des bornes. C'est ainsi qu'il « accomplit par sa volonté des actes qui ne conviennent pas à sa nature » (1); et de ce chef, au dire de l'Apôtre, il s'anéantit. Il est, sans doute, également dans le sein du Père, mais « il n'y pas en cela d'anéantissement; les trois personnes divines étant égales et consubstantielles, peuvent se contenir mutuellement. Mais aucun sein et aucune nature, hormis le sein et la nature du Père, ne peut par lui-même recevoir Dieu le Verbe qui est consubstantiel au Père et égal à Lui en tout. » (2) Un tel anéantissement ne constitue cependant pas une diminution ou une perte des divines perfections du Verbe. Celles-ci sont demeurées pleines et entières; le Verbe a conservé son immensité, bien qu'il ait paru y renoncer en s'enfermant dans le sein de la Vierge. L'hypothèse contraire est absolument et expressément rejetée (3).

Un attachement presque servile à la lettre du prologue johannique a fait accorder une importance considérable, dans la christologie monophysite, à la conception de l'incarnation comme un *fieri* admirable et prodigieux. Il faut que le Verbe se soit réellement *fait* chair, et c'est pour ne pas être en harmonie avec cette expression et avec l'idée qu'elle traduit, que l'*inhabitation* nestorienne est le plus souvent rejetée. Pas plus que l'*anéantissement*, ce *fieri* ne comporte un changement dans le Verbe, car il se distingue à la fois du *fieri* de la création et de celui de la transformation (4).

(1) *Ibid.*, p. 79.

(2) *Ibid.*, p. 78 s.

(3) *Ibid.*, p. 79, 97 s.

(4) Il faut lire tout le quatrième chapitre du 1^{er} *Traité sur l'Incarnation* (*Tract.*, p. 52 s.), pour se rendre bien compte de la manière dont cette notion de *fieri* est exploitée par Philoxène. Elle a été l'arme de combat contre toutes les expressions et conceptions nestoriennes. De ce chef elle a pris, dans la suite des luttes, un sens essentiellement polémique; dans les écrits de combat, elle est destinée à nier (*la doctrine des adversaires*) plus peut-être qu'à affirmer (*celle des monophysites*). C'est ce qui explique que nos docteurs ne semblent pas, en général, se préoccuper beaucoup d'écarter de cette manière de parler le danger de conversion et de transformation du Verbe en la chair. —

Il arrive à Philoxène de désigner l'incarnation par le terme *inhabitation*. On pourrait croire qu'il reprend de la sorte un concept et une expression des nestoriens. Mais ce serait s'abuser singulièrement que de s'arrêter à une similitude extérieure qui est encore loin d'être parfaite. Car autre chose est dire que le Verbe a habité dans la *Vierge* (1), et autre chose prétendre qu'il a habité dans la *chair* ou dans un *homme* (2). C'est cette dernière expression qui manifeste la pensée nestorienne, et Philoxène la condamne toujours en opposant même formellement les deux locutions : *habiter dans la chair* et *devenir chair* (3).

Considéré dans la volonté du Verbe, l'anéantissement rend l'incarnation possible et lui est ainsi présupposé. Cependant, en fait, en tant qu'il est la merveilleuse descente et l'*inhabitation* dans le sein de la Vierge ou l'*« obumbratio Virgini Virtutis Altissimi »*, il coïncide avec le *fieri* de l'incarnation et n'en est pas séparé par le moindre instant. Ainsi, le Verbe ayant voulu s'anéantir, descend dans le sein de la Vierge (*obumbrat ipsi*); par là-même il s'anéantit, est conçu, prend un corps, est « devenu ». L'acte s'accomplit avec une célérité incompréhensible; quelque effort que l'esprit fasse pour rencontrer en Marie une chair sans le Verbe ou une chair qui ne soit pas celle du Verbe, il ne peut y parvenir même un seul instant, à cause de l'absolue simultanéité de la descente du Verbe et de la conception de la chair (4).

Quel est le terme immédiat de l'acte de l'incarnation? Denis Bar Salibi nous a conservé un passage dans lequel Philoxène, répondant aux nestoriens, enseigne que l'âme du Christ ne fut

On sait que la notion du *fieri* se rencontre fréquemment dans la christologie cyrillienne. Cf. HARNACK, *Dg.* II³, 333; REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrill von Alexandrien*, p. 102 s.

(1) *Tract.*, p. 48 et *passim*. — Cette notion est rattachée par Philoxène à la christologie scripturaire; il dit (*ibid.*, p. 31) que la Vertu du Très-Haut est descendue avec l'Esprit dans la Vierge.

(2) *Tract.*, p. 34, 127, etc., Philoxène explique le sens véritable de *Joh.*, I, 14 : « habitavit in nobis », pour montrer que le Verbe n'a pas habité dans un homme individuel préexistant à l'union.

(3) *Tract.*, p. 106.

(4) *Ibid.*, p. 31 s.

créée et unie à sa chair que le quarantième jour après la conception, à l'exemple de ce qui se passe dans les autres générations (1). Il semble bien que Philoxène a distingué différents moments et comme des stades successifs dans l'accomplissement parfait du mystère, et qu'il a interprété littéralement la parole du quatrième évangile : le Verbe s'est fait *chair*. Le *fieri* se termine immédiatement à l'*incarnatio*, puis vient l'*incorporatio*, par l'infusion de l'âme raisonnable, et c'est ainsi que l'on a l'*inhumanatio* complète et parfaite (2). En cela il applique à l'incarnation du Verbe les notions physiologiques qu'il possédait sur la génération humaine. Jusqu'à quel point cette théorie de l'animation postérieure était-elle répandue? Nous ne saurions le déterminer exactement; Denis Bar Salibi semble lui supposer une certaine vogue, puisqu'il nomme Philoxène « l'un de ceux qui soutiennent que le corps précède l'âme »; il leur oppose l'autorité de tous les docteurs grecs et des trois Jacques (de Saroug, d'Édesse, de Mélitène) parmi les docteurs syriens. Dans un passage que nous avons déjà cité, Sévère dit que, pour admettre que le Verbe a simplement passé par la Vierge comme par un canal, il faut, entre autres choses, perdre de vue « que c'est d'abord un germe, puis un homme, puis un fruit. » (3). Cela paraît indiquer que Sévère n'admet pas l'infusion de l'âme raisonnable dès le principe de la conception et distingue aussi l'incarnation, l'*inhumanation* et la naissance. Ce docteur serait donc d'accord avec Philoxène qui dit encore : « Voulant s'humilier et en venir au plus profond anéantissement, il (*le Verbe*) a commencé par la chair, c'est-à-dire que d'abord il s'est incarné, prenant ainsi la forme de l'esclave; ensuite il a été *informé* par l'âme, selon qu'il est écrit : « dans la ressemblance des hommes et reconnu comme homme par tout son extérieur » (*ad Philip. II*, 7). Ayant pris sur lui de se faire homme pour recréer l'homme, il n'a pas refusé de *devenir* aussi selon l'ordre

(1) Cf. ASSEMANI, BO., II, 159.

(2) Tous ces termes se traduisent par « incarnation » en français, mais ils sont bien différents en syriaque. Le grec distingue aussi très nettement entre *σάρκωσις*, *σωμάτων*, *ἐνανθρώπησις*.

(3) *Comment. in Lc.*, I, 42, dans MAÏ, *Classici Auct.*, X, 412.

suivant lequel chacun de nous *devient* et de commencer par où nous commençons. Car Adam fut d'abord formé quant au corps, puis il reçut l'âme vivante par l'action (*inspiratio*) de Dieu. En outre, chacun de nous, dans le sein (*de sa mère*), *devient* d'abord un corps et, selon la loi posée par le Créateur, une âme est créée aussi en lui... Ainsi le second Adam... a commencé par là, c'est-à-dire par la chair, comme Adam au commencement et (*comme*) tout homme à un moment quelconque. Nous ne devons pas en être étonnés. Car celui qui est descendu du ciel sur la terre et du trône dans le sein (*de la Vierge*) ne devait pas refuser de commencer aussi par la chair. C'est pourquoi l'évangéliste Jean, attentif à cela, n'a pas dit : Le Verbe s'est fait *homme*, bien qu'il sût qu'il s'est parfaitement fait homme, mais (*il a dit*) : Le Verbe s'est fait *chair* et il a habité en nous. » (1) — Ce que Philoxène entend par *incorporatio* comprend aussi l'*inhumanatio*, car il écrit : « L'*incorporatio* n'est pas seulement l'incarnation, mais aussi l'information par l'âme » (2); elle renferme les deux premiers éléments et constitue l'*assumptio* que Philoxène peut admettre, c'est-à-dire celle d'un *corps humain*, non d'un *homme* (3).

Devenir chair, recevoir une âme raisonnable, c'est là le *fieri* nécessaire pour que quelqu'un puisse *naître* (4). C'est par là que le Verbe a dû passer, pour naître de la Vierge et être appelé son fils à cause de cette naissance selon la chair. C'est pour la

(1) *Tract.*, p. 136 s.

(2) *Ibid.*, p. 199. — Souvent il ne parle que de *incarnatio* et *inhumanatio* (*Tract.*, p. 32, 108, 129, etc.), ou bien il ne nomme que l'*incorporatio* (*ibid.*, p. 34, 39, 110, 186, etc.). *Ibid.*, p. 47, la traduction : « primum quidem incorporatus et dein conceptus », doit être corrigée en : « et ita conceptus ».

(3) *Tract.*, p. 48. — *Assumpsit hominem* est l'expression nestorienne; Philoxène dit (*l. c.*) : « *Assumpsit corpus humanum*, non tamen absque incarnatione et inhumanatione, quia in incorporatione agnoscitur etiam *assumptio*. » — Il rejette *assumptio hominis*, cf. p. 108 s. — P. 109 : « *assumptio (significatur) per inhumanationem*. »

(4) *Tract.*, p. 106 s., 122, 129, 186, 194, 196, etc. L'*inhabitation* ne suffit pas pour que quelqu'un puisse *naître* d'un autre; il faut qu'il devienne en celui dont il doit naître.

même raison que Marie reçoit légitimement le glorieux titre de Mère de Dieu (θεοτόκος) (1). Il a été conçu, il s'est fait homme, il est né de la Vierge : tel est le processus complet du mystère de l'incarnation du Verbe (2).

Tout se passe dans cette œuvre admirable avec la plus complète liberté; rien n'est forcé, rien n'est nécessaire dans la conduite miséricordieuse du Verbe à notre égard. L'incarnation est une libre disposition de sa volonté; c'est l'économie (οἰκονομία). Les monophysites affectionnent visiblement l'emploi de ce terme qui leur permet une distinction très importante dans leur christologie. C'est ainsi qu'ils rapportent à l'économie le *feri* dont nous avons parlé et tout le côté humain du Christ. Par opposition à cet ordre de l'économie, ils replacent dans l'ordre de *nature* la

(1) *Tract.*, p. 129.

(2) Signalons encore deux manières d'envisager l'incarnation, qui sont aussi des éléments traditionnels, mais qui servent déjà à la polémique antinestorienne. C'est d'abord l'incarnation par *appropriation* de la chair au Verbe (ἰδομοποίησις). Déjà S. Cyrille parlait de ἰδέα σάρξ, ἰδὲν σῶμα du Christ (cf. PG., t. LXXVI, 1436 A; t. LXXVII, 110 A, 257 A, 301 D, etc.), et, en disant ἰδὲν, il entendait exclure ἐτέρου τινοῦς, comme il le déclare explicitement (PG., t. LXXVI, 368 D, 372 D), c'est-à-dire écarter la doctrine nestorienne. C'est dans le même but que les monophysites recourent à l'*appropriation*. Ainsi Timothée Elure (Addit. 12136, f. 19 r A-B) dit que « l'on n'appelle pas nature du Christ son corps... mais on le dit, on le croit et il est en réalité le corps précieux de Dieu le Verbe; car le corps humain est, à l'exception du péché, devenu le sien par l'économie. » Philoxène remarque que Dieu est présent à toutes les créatures et que cependant aucune d'elles n'est réputée être *sa* chair, *son* corps; « mais parce qu'il s'est anéanti et abaissé, parce qu'il est venu à la Vierge et s'est incarné d'elle, parce qu'il a été conçu et est né... cette chair, qui a été faite, est la sienne, et non celle d'un autre. » (*Tract.*, p. 45). La même idée se retrouve chez Sévère (cf. un fragment de sermon, dans Mai, *Script. Vet.*, IX, 725). L'incarnation est encore conçue et expliquée comme la *participation* du Verbe au sang et à la chair; cette considération est reprise de l'Écriture (*ad Hebr.*, II, 14); elle se retrouve chez S. Cyrille (p. ex. PG., t. LXXV, 1373 D), et elle a également pour but d'écarter le concept nestorien. Ainsi Philoxène dira : « Parce qu'il est dit qu'il a *participé*... etc. », il a été uni, non pas à la chair d'un autre, mais à la sienne. « Et encore : « Paul a dit que Dieu le Verbe a *participé* au sang et à la chair et non à l'hypostase d'un homme » (*Tract.*, p. 35, 170).

génération éternelle et l'ensemble des perfections et des actions *divines* du Verbe. « Il est devenu selon l'économie, et non pas selon la raison de nature, homme pour nous et pour notre salut, » dit Timothée *Ælure*. Et Justinien reproche au même auteur d'avoir écrit que « l'incarnation de Dieu le Verbe n'a pas la raison de nature, mais (*celle*) d'une économie accomplie par Dieu au-dessus de la nature. » (1) Philoxène s'attache aussi à ce concept d'une *économie* selon laquelle Dieu le Verbe, par le message de l'archange Gabriel, est venu habiter dans la Vierge, et dans laquelle il est resté à l'abri de tout changement de son hypostase, parce que le *fieri* ne concerne pas la nature, mais se rapporte seulement à l'économie, c'est-à-dire à l'incarnation (2).

On remarquera que cette manière de parler, qui consiste à écarter la génération temporelle de l'ordre de *nature*, pour en faire le principe et le commencement d'un ordre nouveau, celui de l'*économie*, offre à nos docteurs un moyen de se tirer de certaines difficultés soulevées par les partisans d'une christologie différente (3). La double génération, la double naissance et la double consubstantialité, que la foi reconnaît au Verbe incarné, ne prouvent-elles pas, disait-on, l'existence de *deux natures* en lui après l'union? L'évêque de Mabboug répond en développant

(1) PG., t. LXXXVI, 1120 : Οὐ γὰρ φύσεως ἔχει λόγον ἢ τοῦ Θεοῦ Λόγου σάρκωσις, ἀλλ' οἰκονομίας ὑπὲρ φύσιν πραττομένης ὑπὸ Θεοῦ.

(2) *Tract.*, p. 47, 48, etc.

(3) Cette conception est donc déjà un élément de polémique, mais son origine doit être cherchée dans la tradition théologique dont dépendent les auteurs monophysites. Le terme *οἰκονομία* a été souvent employé par S. Cyrille pour désigner l'incarnation. La distinction entre l'ordre de *nature* et l'*économie* ou, comme nous allons le dire, l'ordre de *volonté* et de libre disposition, est empruntée au terme de chacune de ces deux générations du Verbe, de telle sorte que celle des générations qui aboutit à la *nature* (φύσις) du Christ est naturelle et se passe dans l'ordre de nature, tandis que l'autre appartient à un ordre différent. Une parfaite intelligence de cet *ordre de nature* ne pourra être acquise que lorsque nous aurons examiné ce que les monophysites entendent par la *nature* (*unique*) du Verbe, même incarné. C'est le caractère traditionnel du concept d'*économie* qui nous a engagé à en parler ici, tout en nous forçant à définir en même temps cet *ordre de nature*, qui forme le second membre de la distinction.

la distinction entre l'ordre de nature et l'ordre de l'économie, qu'il appelle maintenant *ordre de volonté*. Ces deux ordres, dit-il, se rencontrent parfaitement distincts, comme les deux générations et leurs termes respectifs, dans la vie et l'activité du Verbe. De même que l'on ne confond pas en lui l'esse avec le *fieri*, la divinité avec l'humanité, de même on doit reconnaître que la première génération, par laquelle le Verbe procède éternellement du Père, s'accomplit quant à l'esse, qu'elle est *naturelle* et se passe dans l'ordre de *nature*, mais que la seconde génération, qui le fait fils de Marie, n'est pas *naturelle* et s'accomplit selon l'ordre de *volonté* (1). Ce dernier est l'ordre de liberté, d'élection spontanée, l'ordre du choix que le Verbe a fait de l'incarnation, l'ordre de l'amour et de la miséricorde qui ont mû le Verbe à s'abaisser à notre mesure et à se faire homme par bonté, pour opérer notre rédemption (2). « L'amour l'a forcé à devenir ce que nous sommes, pour nous et à cause de nous. » « Il était Dieu par sa *nature*, et il n'avait nul besoin de devenir ce qu'il était; mais c'est pour nous et à cause de nous qu'il est devenu ce que nous sommes, pour faire de nous des fils du Père et des dieux du ciel. » « (Par l'incarnation) nous avons mieux connu qu'il est bon; car sa bonté ne s'est pas autant manifestée quand il nous a créés que quand, pour augmenter ses bienfaits, il s'est fait semblable à nous; de même encore (nous savons

(1) *Tract.*, p. 121 : « ... il s'est fait chair, ce qui regarde sa *volonté* et non sa *nature*. Car c'est volontairement qu'il s'est abaissé pour se faire homme et il n'est pas par nature ce qu'il est devenu. » — P. 185 : « Cette (*expression*) : « *factus est* » se rapporte à sa *volonté*, et celle (*autre*) : « *non mutatus est* » convient à la réelle stabilité de l'immutabilité qu'il possède *naturellement*. » — P. 92 : « Par sa naissance *essentielle* (c'est-à-dire : de l'*Essence*), le Verbe est Dieu par sa *nature*; mais il est homme par sa *volonté*, s'étant abaissé à notre niveau. » — P. 159 : « Sa *volonté* a rivalisé avec sa *nature*, pour le faire descendre autant *par volonté* en dessous de tout qu'il est *par nature* au-dessus de tout. »

(2) *Tract.*, p. 76 : « Son amour s'est révélé en ce que pour nous et à cause de nous il s'est fait ce que nous sommes, afin de mourir pour nous. » *Ibid.*, p. 77 : « Si son amour s'est manifesté parce que le Fils est mort pour nous, il est évident qu' (il s'est manifesté) également parce qu'il s'est fait (*homme*). » Cf. *ibid.*, p. 33, 38, 37, 55 ss., 70 s., 92, 159, 181, 188, 189, etc.

mieux) qu'il aime immensément les hommes, parce qu'il les a aimés au point qu'il est devenu semblable à eux et (*qu'il les a rendus*) eux semblables à lui. » (1)

Tels sont donc ces deux ordres bien différents, et l'incarnation, avec tout ce qui se rapporte à ce mystère, appartient à l'ordre de *volonté*, puisque l'Écriture marque partout que c'est l'effet de la liberté, de l'amour et de la miséricorde du Fils de Dieu. « Que le Fils soit né du Père éternellement et avant les temps, sans séparation ni passion, il est évident que cela concerne la *nature*; mais qu'il se soit fait chair sans changement, qu'il se soit fait homme et soit né de la femme, qu'il ait supporté les infirmités humaines, (*il n'est pas moins évident que*) cela se rapporte à la *volonté*. (*L'Écriture dit*) : « J'ai désiré, ô Dieu, faire ta volonté », et Paul : « Il s'est anéanti en prenant la forme de l'esclave », et encore « Il s'est humilié, devenu obéissant jusqu'à la mort » (2).

La première génération est *naturelle*, appartient à la *nature*, est conforme à l'ordre de *nature*, parce que c'est Dieu qui y engendre Dieu, et parce que, comme nous le dirons, dans la christologie monophysite, la *nature* du Verbe, même après l'incarnation, marque toujours sa divinité et rien que sa divinité (3). La seconde génération, celle que le Verbe a subie dans le sein de la Vierge, n'est pas pour lui une génération *naturelle*, ne se fait pas en *nature* ou selon l'ordre de *nature*, parce qu'il n'est pas naturel à Celui qui, par nature, est Dieu, de naître de la femme (4). Cette seconde naissance est bien plutôt en dehors et au-dessus de l'ordre de nature. De là ce caractère miraculeux et admirable qui lui est reconnu. Le Verbe, en s'incarnant, ne suit pas le mode habituel des conceptions purement naturelles, car c'est Dieu qui naît d'une femme, en respectant le sceau de la virgi-

(1) *Tract.*, p. 77, 170, 172.

(2) *Ibid.*, p. 37.

(3) Cf. *infra*, 2^e section, ch. II, art. 1, l'explication de la valeur du terme φύσις dans la formule monophysite μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

(4) *Tract.*, p. 32 s.

hité de sa mère (1). C'est le prodige accompli par une *volonté* pleine d'amour et de miséricorde (2).

L'incarnation ou la génération temporelle du Verbe se replace dans l'ordre de volonté; elle est une génération humaine, mais qui dépasse la manière ordinaire dont les hommes sont engendrés. C'est en ce sens que Philoxène pourra dire que Marie a enfanté le Verbe à la fois *naturellement* et *surnaturellement* : *naturellement*, car c'est une chair humaine qui est conçue, et elle est conçue d'une femme, ce qui est conforme à l'ordre établi; *surnaturellement*, parce que cette femme engendre Dieu et que, Vierge avant de concevoir, elle reste encore vierge dans et après l'enfantement, ce qui dépasse l'ordre naturel des générations humaines et est, en ce sens, *surnaturel* (3).

Le mystère est loin de disparaître par le fait de ces considérations touchant le processus de son accomplissement. Si on les prend chez eux et autant que possible en dehors de la lutte contre le nestorianisme, les docteurs monophysites se contentent de glaner dans les Écritures et les monuments de leur tradition patristique des expressions qu'ils combinent et qu'ils groupent en une sorte d'amplification descriptive, sans vouloir pénétrer au cœur du dogme. Celui-ci est un domaine inaccessible à la science et il n'est objet de foi que quant à ce qui en a été

(1) *Ibid.*, p. 53, 50, 183, 189, etc.

(2) Cependant Philoxène veut éviter que cette *volonté* soit interprétée dans le sens du « bon plaisir » suivant lequel les nestoriens admettaient que l'union s'est accomplie (ένωσις κατ' εὐδοκίαν). Il fait remarquer que ce n'est pas seulement la volonté du Verbe, ou une partie de lui-même, qui s'est incarnée, mais l'hypostase même du Fils. Cf. *Tract.*, p. 78, 139, etc.

(3) La distinction entre *naturel* et *volontaire* (*surnaturel*) ne correspond donc pas *formellement* à celle que l'on place en théologie entre la *nature* et la *grâce*. Considérée en quelque sorte *a parte Verbi*, la seconde génération ne peut être *naturelle*, puisqu'elle ne donne pas au Verbe sa *nature*, qui est la divinité; considérée *a parte Virginis*, elle est à la fois *naturelle*, parce que la Vierge y joue le rôle commun à toutes les femmes dans l'enfantement, c'est-à-dire qu'elle forme de sa substance une chair humaine, et *surnaturelle* ou supérieure à l'ordre naturel, parce que celui-ci ne veut pas qu'une femme engendre Dieu, ou reste vierge dans l'enfantement.

révélé (1). Nous devons croire que le Verbe est *devenu* (*factum est*), qu'il s'est fait chair de la Vierge, et qu'il est resté unique et identique à lui-même en se faisant homme. Incarnation, union, unité : ces trois points résument la foi christologique; quiconque désire croître en science doit exercer son esprit en d'autres matières et ne pas se livrer à des spéculations au sujet de la foi. Cette insistance sur le caractère mystérieux et impénétrable du mode de l'incarnation est un nouveau point de ressemblance entre la christologie monophysite et celle de la nouvelle école alexandrine (2). De nos docteurs, comme de S. Cyrille (3), on pourra dire qu'ils n'ont développé leur pensée que sous la contrainte des luttes et des controverses.

CHAPITRE IV.

LE TERME DE L'INCARNATION DANS LA CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE.

Ce chapitre complètera l'exposé de la christologie scripturaire et patristique des monophysites en faisant connaître les données qu'ils ont empruntées à leurs sources ordinaires au sujet du Verbe incarné, terme admirable de l'union mystérieuse. Dieu parfait et consubstantiel au Père, de toute éternité, le Fils est devenu homme parfait et consubstantiel à nous, sans éprouver aucun changement de son être, comme sans altérer ou détruire l'intégrité des éléments qu'il réunit en lui. Nous examinerons successivement ces trois points.

(1) Lire en entier la septième considération du premier traité de Philoxène, *Tract.*, p. 81 s. La distinction entre la science et la foi et entre leurs objets respectifs, de même que les bornes imposées à la foi par les limites de la révélation, y sont proposées avec de longs développements.

(2) Sur le caractère mystérieux attribué à l'incarnation par S. Cyrille, voir REHRMANN, *l. c.*, p. 181 s.

(3) Cf. HARNACK, *l. c.*, p. 331.

§ 1. — *Le Verbe incarné est Dieu parfait et homme parfait, consubstantiel au Père et à nous.*

Nous avons déjà montré, en parlant des causes de l'incarnation, que les monophysites ne versent point dans le docétisme ou dans l'apollinarisme. S'ils voient dans le Christ le Verbe véritable, le Fils naturel du Père, ils ne lui attribuent ni moins explicitement ni moins fermement une humanité réelle et complète. Il n'est pas nécessaire que nous revenions encore sur l'identité absolue de sujet entre le Verbe et le Christ Jésus; cette doctrine est le point de départ et le principe dirigeant de toute la christologie que nous étudions; c'est un héritage reçu par nos docteurs de leurs maîtres alexandrins, et l'attachement qu'ils prétendent lui garder ne fait que croître en proportion de l'ardeur des luttes antinestoriennes. Appliquons donc plutôt notre attention à la considération de l'humanité du Verbe. Bien que désignée communément par le terme *chair*, souvenir de la parole évangélique, cette humanité est complète et parfaite dans sa raison d'humanité. Elle comprend le corps et l'âme intelligente et raisonnable. Sa perfection se traduit par cette affirmation : la chair du Christ est consubstantielle à celle de Marie et à la nôtre. Cette formule, sans doute, n'écarte pas nécessairement et par elle seule l'erreur apollinariste; mais le temps n'était plus aux controverses sur l'attribution ou la négation d'une âme raisonnable au Christ. Ce que nos docteurs devaient affirmer et maintenir, c'était l'existence, dans le Christ, d'une chair vraiment humaine, tirée d'une femme et persévérant dans sa réalité propre malgré l'union à la divinité du Fils.

Autant les premiers monophysites ont défendu avec acharnement contre les nestoriens, vrais ou supposés, la consubstantialité du Christ Jésus avec le Père, autant il se sont irréductiblement opposés à la doctrine qui, à leurs yeux, représentait l'hérésie d'Eutychès et de ses partisans, c'est-à-dire à la négation de la consubstantialité du Christ avec nous (1). A cette négation

(1) Nous avons noté, au cours de notre exposé historique, les manifestations eutychianistes qui se sont produites à la période dont nous

impie tous ont répondu par une affirmation catégorique de la double consubstantialité du Christ, en s'appuyant sur l'enseignement des Pères. Timothée Ælure justifie en ces termes son intervention contre Isaïe et Théophile : « J'ai écrit ceci, parce que j'ai appris qu'il y a des hommes qui refusent de se conformer à l'enseignement des saints Pères. Ce sont ceux qui enseignent contrairement à cette (*proposition*) : le Christ nous est consubstantiel par la chair. Les saints Pères les ont également anathématisés. Pour nous, nous croyons, selon la tradition des Pères, que Notre Seigneur Jésus-Christ nous est consubstantiel par la chair. » Il ajoute encore : « Il est notre Roi, à nous tous, qui voulons vivre et jouir de la béatitude éternelle. Nous confessons que la chair de Notre Seigneur Jésus-Christ est (*tirée*) de la sainte et θεοτόκος Vierge Marie, et qu'il est devenu consubstantiel à elle et à nous par la chair, lui qui est consubstantiel au Père par la divinité. » (1) Cet enseignement, Timothée pouvait le donner comme ayant aussi été celui de Dioscore, car c'est lui qui écrivait de Gangres à Secundinus : « Que personne ne dise qu'il est étranger et différent de notre corps, le corps que Notre Seigneur a pris de la sainte (*Vierge*) Marie par l'Esprit-Saint, de la manière qu'il connaît... » (2) Pierre l'Ibérien et le moine Isaïe portaient l'anathème contre ceux qui refusaient de reconnaître, au sujet de Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il est consubstantiel au Père par la divinité et en même temps consubstantiel à nous par l'humanité (3).

L'affirmation de cette consubstantialité du Christ avec nous se combine avec des énumérations et des descriptions qui nous montrent en lui une humanité véritable et complète. La confes-

nous occupons. Nous y reviendrons plus loin (2^e section, ch. IV), pour montrer comment ces doctrines s'étaient développées et constituaient le monophysisme réel.

(1) Addit. 12136, f. 30 r B-C. — Sévère atteste que Timothée « a combattu... l'impie *phantasia* des eutychéens, proclamant l'Emmanuel un de deux natures, de la divinité et de l'humanité, consubstantiel au Père par la divinité et consubstantiel à nous par l'humanité. » Cf. E. W. BROOKS, *The sixth book...*, II, 513.

(2) Ce passage est cité par Timothée : Addit. 12136, f. 33 r B.

(3) ZACH., p. 269 s.

façon dans tous ses ouvrages, traités, lettres, chapitres, etc. « Il s'est fait homme, non par changement ou conversion de ce qu'il était en ce qu'il est devenu, mais, comme l'enseigne Paul, en participant à notre sang et à notre chair. » (1) « On ne dit pas, remarque-t-il ailleurs (2), que le Fils de Dieu a pris un homme (*hominem assumpsit*), mais on croit qu'il est devenu homme sans changement et qu'il est resté, même après être devenu, ce qu'il était par nature, c'est-à-dire Fils de Dieu, de même que celui qui est homme par nature devient fils (*de Dieu*) par la rénovation dans le sein du baptême, tout en restant homme par nature. Ce n'est point, en effet, parce qu'il aurait subi un changement de ce qu'il est, que l'on pense qu'il est devenu homme. » Dans la *Lettre aux moines*, c'est encore au Verbe que l'immutabilité dans l'incarnation est rapportée avec insistance. « Il est devenu et il n'a pas subi de changement, parce que, même dans son *fieri*, son *être* est resté sans changement; c'est ainsi, c'est-à-dire sans changement, qu'il est demeuré, même dans son *fieri*. » Au même endroit, l'immutabilité affirmée est basée sur le texte scripturaire : *Ego Dominus et non mutor*; c'est donc bien dans sa divinité que le Verbe n'a pas connu de changement (3).

La même confession de l'absolue immutabilité du Verbe dans l'incarnation se retrouve partout dans les écrits de Sévère. Nous lisons dans cette profession de foi dont nous avons déjà parlé : « Celui qui était éternellement consubstantiel à Celui qui l'engendre, c'est lui-même qui est descendu volontairement (*et est devenu*) consubstantiel à sa mère (*genitrici suæ*). Il est donc devenu homme, étant Dieu; il est devenu ce qu'il n'était pas, tout en restant sans changement ce qu'il était; car il n'a pas

(1) *Tract.*, p. 35.

(2) *Ibid.*, p. 109 s.

(3) Cf. VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 133. — Le même texte scripturaire est encore allégué dans la *Lettre à Zénon*, *ibid.*, p. 166 : « Avec Jean je crie : le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, non par le changement, *absit!* le changement est une passion et le *fieri* (*est une*) économie. Qu'il soit devenu, Jean et Paul me l'enseignent; mais qu'il ait subi un changement, pas un de ceux qui furent les témoins et les ministres du Verbe (*ne l'enseigne*). Au contraire, Dieu le Verbe lui-même enseigne par le prophète : Je suis le Seigneur et je ne change point... »

véritable par la nature, l'essence et l'éternité, il est devenu l'homme véritable, comme il a été dit, d'une manière admirable et surnaturelle, à l'exception du péché, qui n'est ni l'homme, ni la nature, et consubstantiel à nous selon la chair. » (1) « Sois donc saisi, ô sage, et vois avec admiration comment le Verbe s'est « répandu » dans le sein (*de la Vierge*), comment il est devenu corps et chair, comment, par l'Esprit-Saint, il s'est lui-même formé selon toutes nos ressemblances, comment il a pris tout ce dont nous sommes composés, comment il a montré que notre corps est son corps, et notre âme l'âme de son corps, comment il s'est uni à nous d'une manière incompréhensible et ineffable. » (2) C'était aussi l'enseignement explicite des premiers docteurs de la secte, toujours invoqués par les Sévériens. Timothée Ælure déclarait à l'empereur Léon ne point communiquer avec « ceux qui ne confessent pas que le Verbe s'est uni un corps humain et animé, de notre race » (3), et, dans son traité *Contre ceux qui disent deux natures*, il écrivait : « Il rendit son esprit, c'est-à-dire son âme, quand il le remit entre les mains du Père, quand il le voulut, afin de prouver que le corps précieux du Christ était animé d'une âme raisonnable. Il s'est fait homme réellement et il est mort en vérité, par la séparation et l'éloignement de l'âme et du corps.... Il n'était pas uni à une partie et non uni à l'autre. Personne parmi les saints n'a dit qu'il avait l'âme sans le corps, ou le corps sans l'âme, mais (*tous ont dit*) qu'il s'est uni la chair dans laquelle se trouve une âme raisonnable. » (4) Que voudrait-on de plus expressif que la description de l'humanité du Sauveur donnée par Dioscore dans une lettre à Secundinus ? Après avoir remarqué que ceux qui nient la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre, font mentir S. Paul qui a dit : « Il fallait qu'il fût en toute chose semblable à ses frères » (*ad Hebr. II, 17*), l'arche-

(1) *Ibid.*, p. 46. L'énumération des trois termes : « le corps, l'âme et l'esprit », est provoquée par la mention de l'hérésie apollinariste dans le contexte.

(2) *Ibid.*, p. 137.

(3) MICHEL, *l. c.*, p. 128.

(4) Addit. 12186, f. 25 r B.

vêque monophysite ajoute : « Ces mots : *en toute chose*, n'excluent rien de notre nature, car (ils comportent) les nerfs, les cheveux, les os, les artères, le ventre, le cœur, les reins, le foie, les poumons ; et, pour le dire d'un mot, le corps animé du Sauveur, qui naquit de Marie, doué d'une âme intelligente et raisonnable, sans le concours de l'homme ni les plaisirs du lit conjugal, était constitué de tout ce que nous avons. » (1)

Si l'on remarque que nos docteurs parlent de la sorte au sujet de l'humanité du Christ, c'est-à-dire, au sujet de l'humanité considérée dans son union au Verbe, on trouvera déjà dans les textes cités un argument qui établit l'absence de confusion des éléments dans et par l'incarnation. Mais ce que nous voulons en tirer en ce moment, c'est l'affirmation claire et catégorique de la double consubstantialité du Verbe incarné et, la perfection de sa divinité étant d'ailleurs certaine, la reconnaissance indubitable de la perfection de son humanité. Ceux qui ne confessent pas cette vérité sont, pour nos docteurs, d'hérétiques partisans de Manès et de Valentin, qui ne voient dans l'incarnation qu'imagination et apparence (2). Nous réservons à la seconde section de notre étude l'examen de la formule ($\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\upsilon$), par laquelle les monophysites sévériens expriment leur pensée sur ce point au cours des controverses.

(2) ZACH., p. 7; MICHEL, *l. c.*, p. 58.

(3) Cette accusation, lancée contre les eutychianistes, est extrêmement fréquente. Sévère fait souvent mention, dans ses lettres, de l'impie *phantasia* des eutychianistes (cf. BROOKS, *l. c.*, II, 6, 281, 316, 410, etc.). Jean de Tella dit que « Eutychès a suivi l'opinion de Manès et de Valentin, et a pensé que le mystère de l'incarnation du Verbe n'était qu'hallucination et imagination. » (Addit. 14840, f. 225 v B). Ce sont les eutychianistes que Philoxène appelle Phantasiastes et qu'il réfute en les assimilant aux manichéens (*Tract.*, p. 37 *.). La même qualification leur est donnée par Timothée Elure (MICHEL, *l. c.*, p. 128) et par Dioscore (*ibid.*, p. 58). Il n'y a donc pas lieu de noter avec ironie (HARNACK, *l. c.*, p. 355) que S. Léon avait fini par découvrir chez Eutychès l'hérésie des Docètes : cette trouvaille lui est commune avec tous les monophysites sévériens !

§ 2. — *Le Verbe est resté parfaitement immuable dans l'incarnation.*

On ne peut parcourir la littérature christologique monophysite sans y rencontrer à chaque page des formules qui excluent du processus de l'incarnation toute espèce de *changement*. A chaque mention du mystère, pourrait-on dire, les auteurs ajoutent une expression destinée à écarter du Verbe toute idée de mutabilité. Ils semblent incapables de confesser que le Verbe s'est fait chair, sans remarquer immédiatement qu'il est resté ce qu'il était, qu'il n'a rien perdu en s'anéantissant, rien gagné en s'incarnant, en un mot, qu'il n'a point changé. Ces répétitions continuelles trahissent la préoccupation de maintenir la plus rigoureuse identité entre le Verbe avant l'incarnation et le même Verbe après l'accomplissement du mystère, entre le Logos ἀσαρκος et le Logos ἐνσαρκος, entre le Fils et le Christ.

Ce que ce phénomène présente de plus remarquable, c'est qu'il manifeste le souci constant de soustraire au changement, non pas l'humanité qui est prise par le Verbe, mais le Verbe lui-même qui s'incarne, qui se fait chair et homme. On le constatera par quelques citations. Dans la lettre écrite de Gangres aux moines de l'Henaton, Dioscore affirme que « les Pères ont déclaré étrangers à l'espérance des chrétiens, comme les autres hérétiques, ceux qui ne confessent pas que Dieu le Verbe, consubstantiel au Père est devenu *sans changement* dans les derniers jours et pour notre rédemption, consubstantiel aux hommes dans la chair, tout en restant ce qu'il était. » (1) Les expressions favorites de Timothée Ælure sont : « Il est resté ce qu'il était... restant Dieu immuable par nature... il s'est incarné sans changement... il s'est fait homme en restant Dieu... il est demeuré Dieu et consubstantiel au Père... il était Dieu, même s'étant fait homme par l'économie et il est resté Dieu et Seigneur de la gloire, même dans l'humanité. » (2) Philoxène parle de la même

(1) Addit. 12136, f. 11 r C.

(2) *Ibid. passim*, p. ex. f. 18 v B; 18 v C; 19 r C; 19 v B; 21 r C; 21 v A; 24 v C; 25 v B.

façon dans tous ses ouvrages, traités, lettres, chapitres, etc. « Il s'est fait homme, non par changement ou conversion de ce qu'il était en ce qu'il est devenu, mais, comme l'enseigne Paul, en participant à notre sang et à notre chair. » (1) « On ne dit pas, remarque-t-il ailleurs (2), que le Fils de Dieu a pris un homme (*hominem assumpsit*), mais on croit qu'il est devenu homme sans changement et qu'il est resté, même après être devenu, ce qu'il était par nature, c'est-à-dire Fils de Dieu, de même que celui qui est homme par nature devient fils (*de Dieu*) par la rénovation dans le sein du baptême, tout en restant homme par nature. Ce n'est point, en effet, parce qu'il aurait subi un changement de ce qu'il est, que l'on pense qu'il est devenu homme. » Dans la *Lettre aux moines*, c'est encore au Verbe que l'immutabilité dans l'incarnation est rapportée avec insistance. « Il est devenu et il n'a pas subi de changement, parce que, même dans son *fieri*, son être est resté sans changement; c'est ainsi, c'est-à-dire sans changement, qu'il est demeuré, même dans son *fieri*. » Au même endroit, l'immutabilité affirmée est basée sur le texte scripturaire : *Ego Dominus et non mutor*; c'est donc bien dans sa divinité que le Verbe n'a pas connu de changement (3).

La même confession de l'absolue immutabilité du Verbe dans l'incarnation se retrouve partout dans les écrits de Sévère. Nous lisons dans cette profession de foi dont nous avons déjà parlé : « Celui qui était éternellement consubstantiel à Celui qui l'engendre, c'est lui-même qui est descendu volontairement (*et est devenu*) consubstantiel à sa mère (*genitrici suæ*). Il est donc devenu homme, étant Dieu; il est devenu ce qu'il n'était pas, tout en restant sans changement ce qu'il était; car il n'a pas

(1) *Tract.*, p. 35.

(2) *Ibid.*, p. 109 s.

(3) Cf. VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 133. — Le même texte scripturaire est encore allégué dans la *Lettre à Zénon*, *ibid.*, p. 166 : « Avec Jean je crie : le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, non par le changement, *absit!* le changement est une passion et le *fieri* (*est une*) économie. Qu'il soit devenu, Jean et Paul me l'enseignent; mais qu'il ait subi un changement, pas un de ceux qui furent les témoins et les ministres du Verbe (*ne l'enseigne*). Au contraire, Dieu le Verbe lui-même enseigne par le prophète : Je suis le Seigneur et je ne change point... »

perdu sa divinité dans son incarnation, et le corps n'a pas perdu la qualité tangible de sa nature. Mais étant vrai Dieu, parfait en tout ce qui appartient à son être, il est descendu (*et a pris*) un vrai corps du corps de la Vierge, et il n'a pas subi de changement de ce qu'il était en devenant homme (1). Dans ses sermons (2), dans ses commentaires (3), comme dans ses autres écrits (4), il insiste toujours sur cette identité du Verbe avant et après l'incarnation.

Dans sa profession de foi, Jean de Tella revient également à plusieurs reprises sur cette immutabilité du Verbe dans l'incarnation : « Celui qui est consubstantiel au Père s'est incarné de la Vierge; celui qui est simple et spirituel s'est fait homme sans changement...; étant devenu en tout semblable à nous, il reste une nature incarnée, sans changement et sans division... etc. » (5).

(1) Addit. 14582, f. 188 r et v. — Cf. son *Exposition de la foi véritable*, adressée à Anastase et au peuple de CP., dans MAI, *Spicil. rom.*, t. III, p. 731 : « Confitemur etiam Unicum Dei Filium qui nostri causa incarnatus est, quin se (*a Patre*) divideret aut separaret, sed ipsum esse eundem ante et post incarnationem »; p. 736 : « Hic unus atque idem est ante et post incarnationem sine ullo ad personam (*l. hypostasim*) ejus additamento; et nunc unus est Dominus noster Jesus Christus in quo unam personam (*l. hypostasim*) fateamur, unam naturam et operationem. »

(2) Cf. MAI, *Script. vet.*, t. IX, p. 726 : « ὃν γὰρ ἡ ἐνανθρώπησις οὐκ ἔτρεψεν οὔτε ἡλλοίωσεν οὔτε ἐμίωσεν...; p. 735 : « θεὸς γὰρ ἦν ἀληθῶς καὶ ἀναλλοιώτως σεσαρκωμένος...; p. 737 : « ... θεὸς ὢν ἀληθινὸς ἐξ ἀληθινοῦ θεοῦ τοῦ Πατρὸς, καὶ οὐκ ἀπολισθῆσας οὐ ἦν, καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγὼνός... »

(3) Cf. MAI, *Clas. Auct.*, t. X (*Com. in Lc.*), p. 410 : « Ὁ λόγος μείνας ἐν οἷς ἦν, ἀμείνων γὰρ τροπῆς ὡς θεός, ἐκ μήτρας αὐτῆς ἐνωθεὶς σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ψυχὴν ἐχούσῃ τὴν νοεράν...; p. 410 : « μείνας δ' ἦν θεός, καὶ ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος...; p. 429 : « χωρὶς τροπῆς καὶ φαντασίας γενόμενος ἄνθρωπος. »

(4) Cf. MAI, *Spicil. rom.*, t. X (*Liber contra Julian. Halicarn.*), p. 179 : « Desperatae rei medicinam fecit ipsum Dei Verbum, sapientia et virtus Dei Patris, adsumpta sine ulla sui mutatione humanitate, retentaque deitate, ita ut vere sit Deus et homo. » — P. 172 : « Quis ergo ignorat omnes illos probatissimos Patres, divinum librum secutos, docuisse quod Dei Filius, id est ejus Verbum, qui erat ante omnia saecula, in fine temporum sine ulla sui variatione aut mutatione incarnatus fuerit et homo factus de Spiritu Sancto et de semper virgine Maria Dei Matre? »

(5) Addit. 14549, f. 222 r B; 223 r C.

Nous avons rapporté ces citations, dont on pourrait sans peine multiplier le nombre, pour faire voir que c'est bien le Verbe lui-même que les monophysites entendent soustraire au *changement* si soigneusement exclu de l'incarnation. Si nous cherchons à savoir ce qui force en quelque sorte nos auteurs à recourir si fréquemment aux expressions ἀτρέπτως γενόμενος, χωρὶς τροπῆς γενόμενος, etc. (1), nous reconnaissons que cette nécessité leur est imposée par le caractère équivoque du terme *fieri*. Le concept nestorien de l'incarnation par assumption d'un homme (*hominem assumpsit*) n'appelle nullement, au témoignage de Philoxène, la restriction « *et non mutatus est* » ; en effet, la pensée du changement ne se présente pas même à l'esprit quand on conçoit que Dieu ou un homme a *pris* (*assumpsit*) quelque chose. « Mais si l'Écriture nous dit qu'il (*le Verbe*) est devenu, ce qui éveille le soupçon d'un changement, elle nous invite immédiatement à comprendre qu'il n'a pas changé. » (2). Les manières de *devenir* sont nombreuses et variées; la raison nous en montre plusieurs, et l'Écriture nous en fait connaître d'autres; mais aucune ne convient à l'explication du *fieri* admirable de l'incarnation (3); on distingue ce dernier de la même notion appliquée aux créatures en ajoutant qu'il s'est opéré *sans changement*, ce qui d'ailleurs ne nous fait pas encore pénétrer sa raison intime, qui est incompréhensible (4).

On se méprendrait si l'on croyait que la négation du changement a pour but d'éviter la conversion et la transformation du Verbe en la chair. Une telle erreur paraît totalement en dehors de l'horizon des monophysites; elle n'est pas même reprochée à Eutychès, que l'on accuse uniquement d'avoir rejeté la con-

(1) Les formules ordinaires pour exclure le changement sont, dans les textes grecs : ἀτρέπτως γενόμενος; χωρὶς τροπῆς γενόμενος ἄνθρωπος; ἐκ τῶν αὐτῶν σεσαρκιωμένος; μένους δὲ ἐν θεῷ καὶ ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος; μένους ἐν οἷς ἦν; οὐκ ἀπολισθῆσας οὐ ἦν, etc. Les textes syriaques donnent encore plus uniformément : *sans changement*, ou : *sans être changé*.

(2) *Tract.*, p. 176 n.

(3) *Ibid.*, p. 52 n.; 108 n.; 117 n.

(4) *Ibid.*, p. 120 n.

substantialité de la chair du Christ avec la nôtre (1). L'expression ἀτρέπτως γινόμενος vise les nestoriens. Pour rejeter le mélange et la confusion de la divinité et de l'humanité dans le Christ, nos docteurs se servent de formules qui affectent directement la chair, l'humanité elle-même (2). La doctrine opposée à celle qui est marquée par ἀτρέπτως γινόμενος, c'est que le Christ soit *devenu alors qu'il n'était pas*. Encore faut-il prendre cette expression : « *Christum, quum non existeret, factum esse* », qui a été inventée par les Ariens, dans le sens spécial qu'elle a reçu quand les nestoriens l'ont appliquée à la génération temporelle du Verbe. « Le Christ n'est donc point devenu, dit Philoxène, alors qu'il n'était pas, comme disent les hérétiques, ... mais étant Dieu, il est devenu homme sans changement... Cependant, cette parole : « Le Christ est devenu » (*alors qu'il n'était pas*), n'est point une invention des nestoriens, mais bien des ariens, qui ont les premiers forgé cette impiété et qui ont dit que le Christ est devenu alors qu'il n'était pas. A leur suite, les nestoriens, dans leurs commentaires, ont également dit que le Christ est devenu alors qu'il n'était pas. Les ariens disent qu'alors qu'il n'existait pas, il est devenu Dieu *du néant*; les nestoriens disent qu'il est un homme devenu, dans le temps, de quelque chose (*factum temporaliter ex aliquo*), c'est-à-dire de la Vierge. Mais ce que les ariens avaient pensé de la première

(1) Voir le § précédent, et le chapitre IV de la 2^e section. Eutychès lui-même professait expressément l'immutabilité du Verbe dans l'incarnation. Cf. sa profession de foi, dans la lettre à S. Léon : « factus est caro in utero sanctae Virginis, ex ipsa carne Virginis, incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut ipse novit et voluit. » (HAHN, *Bibliothek der Glaubenssymbole*, p. 320).

(2) Voir le § 3. — Philoxène réunit les deux erreurs opposées, pour les exclure par des termes différents, comme p. ex. en ce passage : « Parce que, s'étant fait homme, il n'a point subi de changement de ce qu'il était (*c'est-à-dire*) Dieu, il faut croire que le même est Dieu et homme. Car si le même n'était pas Dieu et homme *sans changement*, et homme et Dieu *sans conversion*, mais que celui-ci fût un autre et celui-là un autre (et c'est là ce que cette expression « deux natures », qu'ils proclament, nous forcerait à admettre), où serait l'union (ένωσις) qu'ils confessent avec nous? » *Tract.*, p. 43. L'absence de *changement* se rapporte au Verbe, et l'absence de *conversion*, à l'humanité.

génération, les nestoriens, changeant seulement l'ordre des mots, l'ont pris de la seconde, et ils ont commis en un autre sens une erreur plus grave que celle des ariens. » (1)

La mention des ariens nous montre que la tradition avait, depuis longtemps, connu des controverses au sujet d'un *changement* subi par le Verbe (2). Contre ces hérétiques, et par conséquent en matière trinitaire (3), les Pères s'étaient vus forcés de combattre la doctrine du Λόγος τρεπτός. D'après la théologie arienne, le Verbe possédait une aptitude naturelle au changement, consistant dans une volonté libre, capable de se porter au bien et au mal, quoique fixée irrévocablement dans le bien (4). Les ariens pouvaient, de la sorte, affirmer que le Verbe ne subsiste pas par une participation à l'essence du Père, mais qu'il reçoit seulement cette participation en raison de sa conduite vertueuse. La mutabilité était ainsi replacée dans l'ordre moral ou de volonté libre, et S. Athanase l'a combattue en ce sens en résistant aux hérétiques susdits (5). Cependant, lorsque les notions d'immutabilité et de changement furent introduites dans la christologie et rapportées au mystère de l'incarnation, elles furent transportées dans l'ordre physique. S. Athanase attribue l'immutabilité au Verbe incarné pour lui conserver l'identité avec lui-même avant et après le mystère (6). C'était là une première modification de la

(1) *Tract.*, p. 161 s.

(2) Sur l'emploi du terme ἀτρέπτως dans la littérature théologique, voir LOOFS, *Leitfaden*..., p. 150 et p. 170; HARNACK, *Dg.*, II³, 358 n.

(3) Toutefois, on a remarqué (HARNACK, *l. c.*, p. 168, n. 3) un passage du *de Trinitate* de Didyme d'Alexandrie, où le terme ἀτρέπτως se rapporte à l'incarnation : διὰ τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ ἀνθρώπους ἀνθρωπος ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀναμαρτήτως, ἀφράστως.

(4) HARNACK, *l. c.*, p. 198.

(5) Cf. *Orat. I contra Arianos*, PG., t. XXVI, col. 84 où S. Athanase dit, en parlant du Λόγος τρεπτός des ariens : Ἔστι γὰρ ταῦτα ἃ ὡς ἐρωτῶντες φλυαροῦσιν· αὐτεξούσιός ἐστιν ἢ οὐκ ἔστι; προαιρέσει κατὰ τὸ αὐτεξούσιον καλὸς ἐστὶ, καὶ δύναται, ἐὰν θελήσῃ, τραπήναι, τρεπτῆς ὡν φύσεως· ἢ ὡς λίθος καὶ ξύλον οὐκ ἔχει τὴν προαίρεσιν ἐλευθέραν εἰς τὸ κινεῖσθαι καὶ ῥέπειν εἰς ἑκάτερα; — Cf. *ibid.*, col. 117 B.

(6) *Ibid.*, col. 85 C : γενόμενος ἀνθρωπος δείκνυσι τὴν ταυτότητα καὶ τὸ ἀτρέπτον ἑαυτοῦ τοῖς νομίζουσι διὰ τὴν σάρκα ἡλλοιωθῆναι αὐτὸν καὶ ἑτερόν τι γεγενῆσθαι.

tradition théologique. Elle en subit une autre au cours des controverses nestoriennes. Il n'est pas douteux que Théodoret, en écrivant le premier dialogue ("Ατρεπτος) de son *Eranistes*, ait pris l'immutabilité dans son sens physique; mais cet auteur a pour but, en affirmant cette doctrine, d'exclure le *changement du Verbe en la chair*, qu'il croyait rencontrer dans la théorie de l'unique nature (1). Tel n'est point le souci qui préoccupe S. Cyrille lorsqu'il défend avec ardeur l'immutabilité du Verbe dans l'incarnation. Sans doute, il sait parfaitement que certains adversaires abusent de la formule évangélique (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) qu'il affectionne, pour prétendre que le « *caro fieri* » comporterait le changement du Verbe en la chair. Ce n'est pourtant là, à ses yeux, qu'une objection de moindre importance. L'avantage que le saint archevêque veut s'assurer en excluant le changement de l'incarnation, c'est la preuve et la reconnaissance de l'identité personnelle entre Jésus et le Verbe, entre le Fils de la Vierge et le Fils de Dieu. Cette position est essentiellement antinestorienne; elle ne se borne pas à rejeter la conversion de l'entité physique du Verbe en celle de la chair; elle attaque au cœur le nestorianisme lui-même en bannissant de l'incarnation tout changement de *sujet*, qui aurait lieu si, en passant du Verbe au Christ, la foi devait, selon l'opinion hérétique, distinguer « un autre et un autre », le Fils, Dieu par essence, et l'homme Jésus, devenu Dieu par une participation quelconque (2).

(1) Cf. PG., t. LXXXIII, col. 52 s. La manière dont Théodoret comprend le *changement* (τροπή, *conversion*) se manifeste dans sa critique des anathématismes de S. Cyrille. Ainsi, au sujet du premier anathématisme, il observe (PG., t. LXXVI, 592 B) : ἡμεῖς δὲ... οὐ σάρκα φύσει γεγενῆσθαι, οὐδὲ εἰς σάρκα μεταβληθῆναι τὸν θεὸν Λόγον φασὶν ἄτρεπτον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοιώτων... Εἰ οὖν ἄτρεπτον τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοιώτων, τροπῆς ἐστὶ καὶ μεταβολῆς ἀνεπίδεκτον · εἰ δὲ ἀδύνατον τραπῆναι τὸ ἄτρεπτον, οὐκ ἐγένετο σὰρξ ὁ θεὸς Λόγος τραπεῖς, ἀλλ' ἀνέλαβε σάρκα.

(2) Nous ne pouvons entrer ici dans les détails. A. REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrillus v. Alex.*, p. 196 s., a réuni beaucoup de textes qui montrent qu'en écartant le changement du Verbe dans et par l'incarnation, c'est l'identité et l'unité de sujet avant et après le mystère que Cyrille veut garantir. Le même auteur remarque encore très juste-

Ces développements nous paraissent s'appliquer parfaitement à la doctrine monophysite de l'immutabilité ou de l'absence de changement dans le processus de l'incarnation. Encore une fois, c'est à la christologie cyrillienne que nos docteurs ont rattaché immédiatement leur pensée; le caractère antinestorien que la tradition y avait pris, apparaît clairement par la nature du changement que nos docteurs écartent du mystère avec une insistance et un zèle qui ne se démentent jamais.

§ 3. — *Il n'y a ni mélange, ni confusion, ni transformation de la divinité et de l'humanité dans l'incarnation.*

La christologie monophysite, nous l'avons souvent constaté dans les pages précédentes, s'inspire entièrement de la doctrine des théologiens d'Alexandrie. A la période des premières et des plus passionnées résistances au nestorianisme qu'ils croyaient découvrir dans la définition de Chalcédoine, nos docteurs, on le comprend sans peine, étaient bien plus portés à mettre en lumière la parfaite unité du Christ qu'à s'étendre sur la conservation et l'intégrité des deux éléments qui avaient concouru à l'union. Certaines locutions et comparaisons employées par eux, certains excès, peut-être, de langage provoqués par l'ardeur même de la controverse, ont donné complètement le change sur leur pensée, et c'est par suite de ces incorrections de forme que le terme *monophysisme* est devenu, chez les théologiens et chez les historiens, le nom réservé à la doctrine de la nature mixte ou double, constituée par le mélange et l'altération réciproques de la divinité et de l'humanité du Christ. Nous allons consulter les intéressés eux-mêmes au sujet de cette théorie monstrueuse. Nous enregistrerons les négations catégoriques que, dès le principe, ils lui opposent, les anathèmes dont ils la frappent. Ils nous expliqueront la valeur réelle de leurs paroles et de leurs comparaisons. Nous connaissons ainsi leur pensée même,

ment que l'identité absolue entre Jésus et le Verbe est un des pôles de la christologie cyrillienne et une affirmation essentiellement antinestorienne.

en attendant que la seconde section nous en montre le développement, l'explication et la terminologie scientifiques.

Bien que moins fréquentes, comme d'ailleurs moins attendues, que les affirmations de l'unité du Verbe incarné, chez des auteurs qui attaquent plutôt qu'ils ne se défendent, les déclarations de la permanence des éléments intacts dans le Christ ne manquent sous la plume ou dans la bouche d'aucun de nos auteurs. S'ils ont soin d'exclure le changement du Verbe du processus de l'incarnation, une sorte d'habitude les entraîne à associer à l'expression : « sans changement » cette autre : « sans confusion ».

Dioscore en tout premier lieu avait donné l'exemple. En plein concile de Chalcédoine, à l'accusation d'introduire la confusion par la formule *μία φύσις... κ.τ.λ.*, il avait répondu par cette exclamation : « Nous ne disons ni confusion, ni division, ni changement. Anathème à qui dit confusion, changement ou mélange ! » (1) Et Eustathius de Bérée, invoquant de nouveau l'autorité de S. Cyrille en faveur de cette formule, l'expliquait en ces termes : « Que celui qui dit *μία φύσις...* pour faire disparaître la chair du Christ, consubstantielle à nous, soit anathème : et que celui qui dit *δύο φύσεις* pour diviser le Fils de Dieu, soit anathème. » (2) La suite montrera que l'on n'a point le droit de jeter le soupçon d'hypocrisie sur des déclarations aussi nettes (3).

(1) On rapportait les paroles par lesquelles, au brigandage d'Éphèse, Eustathius de Bérée s'était appuyé sur l'autorité de S. Cyrille pour condamner *δύο φύσεις* et justifier *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*. Les Orientaux y ayant vu la doctrine de la confusion, et s'étant écriés : « C'est Eutychès, c'est Dioscore, qui disent cela », le patriarche leur fit cette réponse : οὔτε σύγχυσιν λέγομεν, οὔτε τομήν, οὔτε τροπήν. Ἀνάθεμα τῷ λέγοντι σύγχυσιν, ἢ τροπήν, ἢ ἀνάκρασιν (MANSI, *Concilia*, VI, 676).

(2) *Ibid.*, 677 : Καὶ ὁ λέγων μίαν φύσιν ἐπὶ ἀναιρέσει τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ, τῆς ὁμοουσίας ἡμῶν, ἀνάθεμα ἔστω· καὶ ὁ λέγων δύο φύσεις ἐπὶ διαίρέσει τοῦ Υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

(3) F. HAASE, *l. c.*, p. 228 s., après avoir pris acte de la déclaration de Dioscore, voit une difficulté contre cette affirmation théorique de l'intégrité de l'humanité du Christ, dans la doctrine de la *μία ἐνέργεια*, si fortement marquée par le patriarche. Nous montrerons, en parlant de la

Timothée Ælure n'insiste pas spécialement sur ce point; cela s'explique par la nature des écrits que nous possédons de lui (1). Cependant ses ouvrages renferment aussi la négation de la confusion par rapport au mystère : « De l'humanité commune, dit-il, c'est-à-dire (*de*) la nature ou substance des hommes, s'est incarné, sans changement et *sans confusion*, le Verbe de Dieu, et il s'est fait homme selon l'économie. C'est pourquoi il est aussi appelé créature et congénère (*parent*) et consubstantiel aux hommes et (*leur*) frère dans la chair. » (2)

Philoxène termine son premier Traité de l'incarnation par l'exclusion formelle du mélange et de la confusion. Il vient de développer le caractère mystérieux du *fieri* de l'incarnation, en observant qu'on ne peut le déterminer, sinon d'une façon négative; il ajoute encore : « De même, quant à ces expressions : « il s'est uni à la chair, il s'est fait homme de nous (*ex nobis*), » il faut comprendre que c'est sans confusion et sans mélange que l'union s'est opérée. Car le Verbe ne fut pas changé en la chair quand il prit d'elle un corps, et la chair ne fut pas convertie en la nature du Verbe, quand elle lui fut unie. Les natures n'ont pas été mélangées entre elles comme l'eau et le vin qui, par leur mélange, perdent leurs natures, ou comme les couleurs et les médicaments qui, une fois mélangés entre eux, perdent (*chacun*) la détermination et la qualité qu'ils possèdent par nature. » (3) « L'union qui s'est accomplie, avait-il dit plus haut, montre, comme par un prodige, chacune des parties (*dans le Christ*) sans confusion : l'inférieure (*révèle*) la supérieure et la supérieure, l'inférieure. » (4) C'est l'exclusion formelle de la confusion

question de l'activité, qu'il n'y a là aucune contradiction avec l'affirmation, même pratique, de la conservation parfaite des éléments dans le Christ.

(1) Ces écrits sont des attaques et non des justifications, qui auraient sans doute proposé plus explicitement la pensée de Timothée. S. Cyrille n'a pas non plus parlé de ἀσυγχύτως dans les XII fameux chapitres où il ne songeait qu'à attaquer Nestorius.

(2) Addit. 12136, f. 19 r C.

(3) *Tract.*, p. 115 s.

(4) *Ibid.*, p. 105.

et du mélange que nous rencontrons dans ces textes et dans d'autres semblables (1).

Sévère d'Antioche a non moins évidemment rejeté tout mélange et toute confusion de la personne du Verbe incarné. C'est même lui qui nous fournira la théorie scientifique de la permanence inconfuse des éléments dans le système monophysite (2). Contentons-nous de noter ici quelques passages où l'intégrité de la divinité et de l'humanité dans l'union est affirmée. Le patriarche parle de « la divinité et l'humanité, desquelles, sans mélange et sans diminution, (*altération*) le Christ est (*formé*) » (3); il affirme que ces éléments existent parfaitement et sans altération dans la composition (4); et il emploie même contre les partisans de la confusion un texte dans lequel S. Cyrille confesse expressément la permanence inconfuse du Verbe et de la chair : « Autre est, selon sa nature propre, la chair en comparaison du Verbe engendré de Dieu le Père; autre est aussi, selon la raison propre de sa nature l'Unique (*Fils*). Cependant, connaître cela n'est pas partager la nature (*unique*) après l'union. » (5) Il a confessé

(1) Cf. BUDGE, *l. c.*, p. CVI, l. 15 et 19; p. CVII, l. 3 : « Si le Verbe-Dieu a pris ces mêmes choses (*le corps et l'âme*) sans confusion ni changement, elles sont, chez lui comme chez nous, nature et hypostase ».

(2) Cf. *infra*, 2^e section, chapitre III, où nous montrerons, surtout d'après la correspondance échangée entre Sévère et Sergius le Grammairien, la conservation de la distinction spécifique de la divinité et de l'humanité.

(3) PG., t. LXXXVI, 1848 B : ... θεότητα και ἀνθρωπότητα, ἐξ ὧν ἀσυγχύτως και ἀμειώτως ὑπάρχει Χριστός.

(4) *Ibid.*, 1848 A : Καὶ ὡς τὰ ἐξ ὧν εἰς ὁ Χριστός, ἐν τῇ συνθέσει τελείως και ἀμειώτως ὕφασθηκε. De même dans la lettre à Solon (PG., t. LXXXVI, 1845 D) : Τὰ ἐξ ὧν ὁ Ἐμμανουὴλ ὕφαστήκει, και μετὰ τὴν ἐνωσιν οὐ τέτραπται.

(5) *Doctrina*, DIEKAMP, p. 22. Il semble bien que Sévère a employé cette citation contre Félicissime. En tout cas, il s'en est servi contre Sergius le Grammairien, également eutychianiste (Addit. 17154, f. 3 v, col. 1). LOOFS, *L. v. B.*, p. 55, et JUNGLAS, *l. c.*, p. 110 et 116, n'ont pas remarqué que ce texte était une simple citation faite par Sévère. L'indication « *Ad Andream* » ne se rapporte pas à un ouvrage ou à une lettre du patriarche d'Antioche, mais vise l'apologie de S. Cyrille pour ses anathématismes, contre la réfutation qu'en avait faite André de Samosate. Le titre donné dans la *Doctrina* est exact; le passage se retrouve dans la défense du 3^e anath. (PG., t. LXXVI, 329 D).

clairement encore cette absence de confusion dans ses autres écrits (1). Ce qui montre combien il était éloigné d'admettre le mélange et l'unification en essence spécifique des éléments, c'est qu'après avoir mis en garde Sergius le Grammairien contre la doctrine de la confusion, il lui dit : « N'attribue donc pas à la confession orthodoxe de la foi l'insanité des Synousiastes », c'est-à-dire : n'interprète pas la formule *μία φύσις* etc, comme affirmant un mélange des éléments (2).

Nous voulons transcrire un passage très clair de la profession de foi de Jean de Tella ; on y voit la confusion, le mélange, la transformation des « *natures* » nettement exclus. « Nous confessons qu'une union s'est faite, de la divinité et de l'humanité : non que se soient changées les natures desquelles l'union a été constituée, ni qu'elles aient été confondues ; non que la nature de la divinité ait été convertie en chair, ou que la nature de l'humanité ait été changée en la divinité. Nous disons que l'union a eu lieu, mais une est la nature du Verbe vivant devenue chair et corps de la Vierge. L'union du Fils qui est devenu corps s'est faite naturellement et hypostatiquement, sans changement, sans confusion, non en apparence (*φαντασία*) et forme, et non en imaginations, mais parce qu'il est devenu semblable à nous en tout, hormis le péché ; il reste une nature incarnée (*incorporata*) sans changement et sans division. » (3) Il n'est pas impossible non plus de rencontrer la négation formelle de la confusion dans l'union chez Jacques de Saroug. Dans le sermon sur *I Tim. II, 5*, il dit que « sans confusion (*le Christ*) a opéré l'union des deux parties, la divinité et l'humanité étant unies (*en lui*). » (4) Mais on comprend que toute

(1) Cf. JUNGAS, *l. c.*, p. 110, n. 1.

(2) *Première lettre à Sergius*, Addit. 17184, f. 3 r A. Sévère retrouve dans la *μία οὐσία* affirmée par Sergius cette doctrine des Synousiastes, sur laquelle on peut lire VOISIN, *l. c.*, p. 120 s.

(3) Addit. 14349, f. 223 r, col. 1.

(4) Cité par ANBELOOS, *De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi ep.*, (Louvain, 1867), p. 153 s. Le contexte nous semble donner raison au scribe qui a remplacé en marge le terme signifiant *réconciliation*, par le mot signifiant *union* (*ένωσις*), lequel revient encore au vers suivant.

la correspondance échangée avec les moines de Mar Bassus au sujet de la condamnation du diophysisme ne donnait pas lieu à l'affirmation de la distinction permanente des éléments dans le Christ (1):

Et ces déclarations se renouvellent dans tous les écrits des monophysites qui, avec Sévère, Philoxène, Timothée, Dioscore etc., prétendent se rattacher à la plus pure tradition cyrillienne (2).

Cependant nos auteurs se contentent jusqu'ici de nier qu'ils introduisent le mélange et la confusion dans le Verbe incarné par l'emploi de la formule de l'unique nature. Nous n'avons pas rencontré encore l'explication de la conciliation possible entre deux assertions qui nous paraissent se détruire mutuellement. Les monophysites ne percevaient pas la nécessité de s'étendre sur cette question; d'aucuns même, comme Philoxène, enveloppaient le mode d'union dans l'impénétrabilité et l'inviolabilité du mystère et renonçaient à le déterminer autrement que par des négations (3). Ils n'étaient pas encore attaqués par les diophysites au nom du danger de confusion que leur théorie créait ou, tout occupés à attaquer eux-mêmes, ils ne consacrèrent pas d'ouvrages spéciaux à la réfutation de cette accusation (4). Cette nécessité de déterminer exactement, d'une façon

(1) Jacques y a d'ailleurs l'affirmation équivalente : « celui qui, revêtu de la lumière comme d'un manteau, a été revêtu de langes comme un enfant, lequel est Dieu comme son Père et homme comme nous, parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité; le Fils unique engendré de deux seins... » *Troisième lettre aux moines de Mar Bassus*, dans *Zeitschrift der deut. morg. Gesellschaft*, XXX, 264 s.

(2) Nous donnerons encore un passage de Théodose d'Alexandrie, (homilia de S. Trinitate), que la traduction de MAI (*Spic. Rom.*, III) n'a pas trop défigurée. Théodose confessant l'intégrité de l'humanité du Christ, ajoute : « ... unumque secum corpus effecit secundum personam (*l. hypostasin*), sine confusione aut commistione, mutatione vel conversione. Non est mutata in corpus deitas, neque corpus transit in deitatem, sed utraque *natura* (?) in suis quaeque limitibus manet. » (Reproduit dans PG., t. LXXXVI, 283 A).

(3) *Tract.*, p. 113.

(4) La question est à peine touchée dans les lettres de Timothée Mure contre les eutychianistes Isaïe et Théophile. Ce qui est en jeu dans cette controverse, c'est la reconnaissance de l'ὁμοούσιος ἡμῖν :

positive et détaillée, l'état de l'humanité du Verbe dans l'union, semble, d'après nos sources, ne s'être fait jour que plus tard au sein du monophysisme et par suite de difficultés internes. Quand l'intervention de Sergius le Grammairien occasionna la lutte, l'intégrité permanente de l'humanité du Sauveur trouva en Sévère un champion décidé. Mais s'il n'eut pour la défendre, qu'à recourir à Cyrille, comme nous le montrerons (1), Sévère développa sa doctrine au moyen de concepts et d'expressions qui replacent, nous semble-t-il, la question entière dans l'exposé scientifique de la christologie monophysite. C'est là qu'à notre tour nous nous proposons de la traiter.

Néanmoins, le langage de la christologie monophysite a éveillé, chez les théologiens et chez les historiens du dogme, de très légitimes défiances. Si ses représentants ont si catégoriquement refusé de mélanger et de confondre la divinité et l'humanité du Christ, ils ont, dans leurs écrits, usé de certains termes, allégué certaines comparaisons qui paraissent donner un démenti formel aux énergiques négations que nous venons de rapporter. Ainsi, on rencontre fréquemment sous leur plume les mots mêmes de *mixture* et de *mélange*, de même que les verbes correspondants à ces termes, pour caractériser l'union du Verbe et de la chair. Nous pourrions citer de nombreux passages dans lesquels il est dit que *les éléments ont été mêlés et mélangés*, que *la divinité a été mêlée à l'humanité*, que *le Verbe s'est mêlé à la chair*, etc. On constatera suffisamment ce phénomène par les textes que nous apporterons en donnant la solution des difficultés qu'ils créent.

Philoxène nous dit que toutes ces expressions appartiennent au langage ordinaire des auteurs syriens, comme le terme *γνω-*

les attaques et arguments de Timothée vont à peine plus loin dans le sens de l'exclusion de toute transformation de l'humanité par son union au Verbe. Philoxène ne consacre qu'un bref chapitre de ses *Traité*s sur l'incarnation à réfuter les Phantasiastes (= Eutychianistes), et il les considère, non comme transformant *notre* humanité en l'attribuant au Christ, mais comme enseignant l'incarnation *in Virgine* et non *ex Virgine*.

(1) Cf. *infra*, 2^e sect., ch. III.

πλῆσθαι est communément employé par les écrivains grecs (1). Il les emploie de ce chef en toute confiance (2). Certains Pères en ont aussi usé pour désigner l'union des éléments dont est formé le Christ; mais il faut se garder de mal interpréter leur pensée. Ils n'ont voulu marquer par là que l'inséparabilité absolue de la divinité et de l'humanité après l'union (3), sans avoir aucunement l'intention de reconnaître dans l'incarnation un changement semblable à celui qui se produit dans le mélange de l'eau avec le vin. Sévère donnera la même explication des termes à Sergius le Grammairien (4), qui abusait du mot κράσις employé par S. Grégoire de Nazianze au sujet de l'incarnation, pour confondre même les deux essences (οὐσίαι) en une seule dans le Verbe incarné. Les Pères, dit-il, ont parlé de κράσις pour marquer le degré suprême de l'union; il n'y avait alors aucun danger que ce mot fût pris comme synonyme de confusion et de mixtion (μίξις). C'est d'ailleurs ainsi que Cyrille a expliqué l'emploi du terme par les Pères, dans un passage de son premier livre contre les blasphèmes de Nestorius (5). Si

(1) Philoxène veut signifier que le terme habituel des monophysites Syriens ne comporte pas plus un mélange réel dans l'incarnation que le terme γνωρίζεσθαι, employé par les auteurs grecs, ne marque une simple connaissance. Ce dernier mot est évidemment synonyme de ἐστίν. Voici un exemple qui en montre l'emploi et le sens. Sévère écrit : « Εἰ δὲ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν δύοσι φύσεσι γνωρισθήσεται, λύεται μὲν ἡ ἔνωσις... etc. » (PG., t. LXXXVI, 931 A).

(2) *Tract.*, p. 33 s.

(3) *Ibid.*, p. 149.

(4) « Mais puisque tu agites en tout sens (ἄνω καὶ κάτω) le terme κράσις, comme prononcé par Grégoire le Théologien, sache qu'il (ce Père) s'en est servi pour établir l'union suprême (ἄκρα ἔνωσις), à un moment où il ne craignait pas le danger (de le voir compris dans le sens) de la confusion ou de la mixtion qui a coutume de se produire dans les corps liquides et fluides. Rien de semblable n'arrivera à la nature de la divinité aussi longtemps que Dieu sera Dieu, c'est-à-dire, à jamais! » *Deuxième lettre à Sergius*, Addit. 17154, f. 19 r A.

(5) Le texte de Cyrille cité en cet endroit par Sévère se lit dans PG., t. LXXVI, col. 33 B : τὸ μὲν γὰρ τῆς κράσεως ὄνομα... κτλ. Cyrille y prouve que ce terme n'a pas nécessairement le sens de mélange, par l'emploi qui en est fait *ad Hebr.*, IV, 2.

Philoxène se montre moins difficile que Sévère pour l'emploi actuel de ces appellations (μίξις, κράσις); il en corrige très souvent le sens défectueux, quand il y recourt, en remarquant que cette mixtion et ce mélange se sont opérés d'une manière ineffable, par un prodige nouveau, comme il convient à Dieu, sans aucun changement, sans aucune confusion : le danger lui paraît ainsi conjuré, et il peut parler comme les docteurs syriens (1).

Ces habitudes de langage permettent d'interpréter dans le même sens les termes précités, quand nous les rencontrons chez d'autres monophysites, dont l'attention était moins attirée sur les abus possibles de ces locutions. Nous pouvons admettre que, comme S. Grégoire, au dire de Sévère, ils entendaient appuyer par là sur l'intimité de l'union (ἄκρα ἔνωσις) (2).

Il n'y a donc pas confusion des éléments, malgré l'unité de nature, dans le Verbe après l'union. La divinité n'est point changée ni convertie en la chair, et celle-ci n'a point été transformée en la nature de la divinité : tout au plus a-t-elle été transformée par la participation à la gloire et à l'activité divines (3). Mais Sévère, qui utilise l'idée de cette transformation de la chair du Christ contre les deux *formes opérantes* du Tome de Léon, s'élève avec force contre ceux qui abusent encore d'une parole de S. Grégoire de Nazianze pour prétendre que la chair est devenue, par l'union, la nature divine (4).

(1) Cf. *Tract.*, p. 33, 36, 148, 149, 150, etc.

(2) Jacques de Saroug aime aussi le terme *mixtion*. Cf. ABDELLOOS, l. c., p. 133. — Le même auteur, *ibid.*, p. 166 s., montre bien que l'emploi de cette expression ne dénotait pas nécessairement une pensée hétérodoxe, mais qu'il était autorisé par l'Écriture et par l'usage qu'en avait déjà fait les Pères antérieurs.

(3) Sévère, dans le Philalèthe : εἰ δὲ, ὅπερ ἐστὶν ἀληθὲς, ὁ Λόγος τὴν σάρκα μετεστοιχείωσεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν... (PG., LXXXVI, 925 C). Nous verrons le sens de cette affirmation de Sévère en parlant de la *μία ἐνέργεια*. Entretemps, remarquons qu'elle est presque littéralement empruntée à Cyrille, *Scholia de incarn. Unig.* (PG., LXXV, 1380 A) : πλὴν ἔστιν ἰδεῖν... τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, οὐ μὴν ἀποβεβλήκοτα τὸ εἶναι ὃ ἐστὶ, μεταστοιχείωσαντα δὲ μᾶλλον τὸ ληφθὲν, ἤγουν ἐνωθὲν, εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν καὶ ἐνέργειαν.

(4) Grégoire avait dit : « Ceci était Dieu, et cela a été divinisé. » Sévère remarque que cette divinisation s'entend parce que « comme dit le sage

C'est donc encore une partie de l'héritage patristique (1) que nous retrouvons dans ces formules, dont nos monophysites usent d'ailleurs soit en toute confiance, soit, s'ils ont remarqué le danger, sous toutes réserves. Nous allons voir qu'il en est de même pour les comparaisons fameuses de l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ avec d'autres unions, comparaisons qui, poussées trop loin et au-delà des intentions de ceux qui les proposent, ne laisseraient pas les éléments dans leur essence propre et dans leur intégrité parfaite.

Le plus connu de ces exemples, le plus exploité peut-être contre les auteurs monophysites, est celui de l'union qui s'établit entre l'âme et le corps. On rencontre encore, apportée en comparaison, l'immixtion du feu dans le fer. En quête de similitudes nécessaires pour éclairer les choses obscures, Philoxène dit aussi que l'on peut concevoir que le Verbe s'est « mêlé » à sa chair « comme la lumière à l'œil, comme le verbe à la voix, la pensée à l'âme, la doctrine à l'esprit; comme le fil à l'or, le rayon (*de soleil*) à l'air; comme les éléments entre eux; comme les forces aux racines, les vertus actives aux fruits, les odeurs aux fleurs, comme enfin l'âme aux membres. » (2) L'évêque de Mabboug aime à développer encore la comparaison entre le résultat de l'incarnation pour le Verbe et les effets du baptême pour l'âme du nouveau chrétien. Enfin, il apporte l'exemple du mélange de la semence virile avec le sang de la femme pour la constitution de l'enfant.

Nous n'avons point l'intention de nous attarder outre mesure à l'examen de chacun des types proposés. Il est préférable,

Cyrille, la chair a été glorifiée de la gloire qui convient à Dieu, et non parce qu'elle est devenue la nature de la divinité. Car cette stupidité insensée, Grégoire le Théologien la rejette aussi. » Et il cite un passage de la *lettre à Cledonius*, et un autre de Cyrille *première lettre à Succens*. Addit. 17134, f. 20 v A (2^e *lettre à Sergius*).

(1) On retrouve ces expressions dans le langage christologique des Cappadociens (Cf. HARNACK, *l. c.*, p. 319, n. 2), et de Cyrille (Cf. EHRHARD, *Die Cyrill v. A. zugeschriebene Schrift περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, ein Werk Theodores von Cyrus, dans *Theol. Quartalschrift*, Tübingue, 1888, p. 203 s.).

(2) *Tract.*, p. 36.

croyons-nous, d'apprendre de la bouche même de ceux qui les emploient la valeur qu'ils attribuent à ces comparaisons et le but qu'ils poursuivent en les développant. Ces principes seront les guides les plus sûrs pour l'interprétation des exemples eux-mêmes et pour l'appréciation à porter touchant la légitimité des conclusions qu'on en voudrait tirer.

Les textes nous permettent tout d'abord de constater que les auteurs monophysites ne se trompent pas sur la portée des exemples qu'ils allèguent; ils savent que ces comparaisons ne sont pas parfaites, mais pèchent en plusieurs points. C'est encore Philoxène qui nous en avertit. Il répète plusieurs fois qu'une chose donnée comme type d'une autre n'a pas avec celle-ci de convenance parfaite : la chose elle-même peut seule se représenter adéquatement (1). Cet avertissement est renouvelé au sujet des comparaisons en particulier (2). Il n'y a donc pas lieu de prétendre expliquer complètement la pensée de ces auteurs en poussant à l'extrême des comparaisons qu'ils n'ont voulu utiliser que « quant à un ou deux points » de ressemblance (3). Ils n'ont pas moins vivement le sentiment de cette imperfection que ne l'avait S. Cyrille, qui disait avant d'apporter en exemple l'union du feu avec le fer : « La valeur des exemples est défectueuse et n'atteint pas à la vérité même; cependant, elle donne à l'esprit une pâle représentation de la chose et par ce qui est perceptible, elle le conduit à ce qui est relevé et à ce qui dépasse l'intelligence. » (4)

(1) *Ibid.*, p. 35 : « S'il faut un exemple (et il le faut, car ce qui se comprend difficilement est ordinairement rendu plus clair par un exemple), je le montrerai pour autant que cela m'est possible : non que l'exemple puisse convenir de tous points; sinon, ce ne serait plus un exemple, mais la chose elle-même... » — Il répète encore cette remarque quelques lignes plus bas, p. 36, l. 20.

(2) Cf. encore la même déclaration pour l'exemple tiré de l'union de la semence virile et du sang de la femme, *ibid.*, p. 147 et 148.

(3) *PHILOX.*, *Tract.*, p. 148, l. 23.

(4) Cyril. *Quod unus sit Christus*, PG., t. LXXV, 1337 C : Ἀσθενεῖ μὲν γὰρ πάντα παραδειγματίων δύναμις καὶ τῆς ἀληθείας κατόπιν ἔρχεται. Πλήν ἐνίησι τῷ νῦ φαντασίαν ἰσχυρὴν τοῦ πράγματος καὶ ὥς ἀπὸ γε τῶν ἐν χερσίν, ἀναβιβάζει πρὸς τὸ ὕψος καὶ τὸ πέρα λόγου. Et Cyrille ajoute encore, après

Quel est donc le point précis que les docteurs monophysites prétendent mettre en relief, dans le mystère de l'incarnation du Verbe en apportant les exemples qui nous occupent en ce moment? Il n'est pas difficile de s'en rendre compte. On remarque clairement et sans grande recherche que toutes ces similitudes n'ont qu'un but : exclure complètement les concepts nestoriens de l'union opérée dans le Christ et la représenter comme ne laissant plus dans cet être unique aucune séparation, aucune division (1). C'est ce qui ressort à l'évidence des paroles de Philoxène. Après avoir proposé la comparaison de l'union de la semence et du sang, il conclut : « Cependant (*cette union dans le Christ*) ne se fait pas par le changement de ceci (*la divinité*) en cela (*l'humanité*), ou de cela en ceci, comme il arrive pour la semence et le sang; car l'exemple n'a pas été allégué pour montrer un changement, mais seulement pour faire connaître que l'union s'est faite de deux (ἐκ δύο), alors que l'on ne peut plus voir « deux » en elle en aucune façon. En effet, de même qu'il n'y a pas union (ένωσις) avant la mixtion, *de même il n'y a plus de séparation* après que l'union s'est faite par mixtion. » Et à ceux qui lui objectent que l'exemple est mal choisi parce que le sang et la semence se transforment et se changent pour devenir la chair, Philoxène rappelle l'imperfection nécessaire de toute comparaison et la valeur précise de celle qu'il a employée (2), c'est-à-dire, le rejet de toute possibilité même de

avoir proposé son exemple : Καὶ σμικρὰ μὲν, ὡς ἔφην, τῶν παραδειγμάτων ἡ δύναμις, ἀποφέρει δὲ πως τῆς ἀληθείας ἐγγὺς τοῦς τοῖς ἱεροῖς Ἰράμματα ἀπειθεῖν ἡρμενοῦς. Et dans sa lettre à Acace, réfutant les abus que les hérétiques font des types scripturaires du Verbe incarné en matière christologique, Cyrille pose ce principe : ἐφῶμεν δὲ οὖν τοῖς παραδείγμασι κατὰ τὸν αὐτοῖς πρέποντα νοεῖσθαι λόγον. Ἦττάται γὰρ λίαν τῶν ἀληθῶν καὶ μερικὴν ἔσθ' ὅτε ποιεῖται τῶν σηματομένων τὴν ἐνδειξιν. (PG., t. LXXVII, c. 217 B).

(1) Remarquez que nous disons : « aucune séparation, aucune division », et non : « aucune différence, aucune distinction ».

(2) *Tract.*, p. 148 s. : « Nous avons déjà remarqué que l'exemple ne peut montrer en entier la vérité de la chose qu'il enseigne, mais (*qu'il la montre*) seulement en un ou deux points : car s'il était en tout parfait, semblable à ce pourquoi on l'emploie, ce ne serait plus un exemple,

séparation des éléments dans le Christ. Revenant encore sur cet exemple, il en donne de nouveau la même explication; après avoir indiqué de nombreuses différences entre la génération de l'homme et l'incarnation du Verbe, Philoxène continue : « Ainsi donc, c'est selon un point seulement de similitude que nous nous sommes servi de cet exemple, *pour montrer une chose formée de deux qui ne peuvent être séparées l'une de l'autre*, comme il en est pour la chair humaine. » S'il en retire une utilité autre que la réfutation des nestoriens, c'est la preuve que le Verbe s'est bien incarné de la Vierge et non pas seulement dans la Vierge, comme le veulent les eutychéens (1). Mais la préoccupation qui domine Philoxène est à tel point antinestorienne avant tout, qu'il refuse absolument de comparer l'incarnation à l'union de l'homme et de la femme, qui deviennent eux aussi « une chair » suivant l'expression de l'Écriture, mais qui restent deux hypotases et ne peuvent par conséquent représenter « l'unique nature incorporée » du Christ. Ce type est nestorien et doit être rejeté (2).

Le baptême sert pareillement à expliquer l'incarnation en excluant toute *séparation* entre le Dieu et l'homme, entre le Verbe et Jésus. Dans le baptisé, Philoxène considère l'homme ancien et l'homme nouveau, l'homme naturel et l'homme spirituel, le fils d'Adam et le Fils de Dieu, etc. Les deux sont distingués en un individu parfaitement unique quant à sa nature et à

mais la chose même à connaître. Nous avons donc apporté cet exemple *uniquement pour montrer une chose (un être composé) de deux éléments dissemblables d'aspect, de vertu et de nature... et qui est désormais parfaitement une*. C'est uniquement dans ce but que nous avons employé cet exemple, comme certains Pères dans leurs écrits ont usé du terme *mixture*, non pour indiquer un changement des natures, mais pour enseigner qu'aucune séparation ne peut plus être faite (*après l'union*). »

(1) *Tract.*, p. 181. Il ajoute plus bas : « Nous avons employé cet exemple non seulement pour démontrer ce que les nestoriens rejettent, mais encore pour établir l'*assumptio (ex Virgine)* que les eutychéens récusent. » Et il leur prouve par la physiologie que le concours de la femme dans la génération est très réel, et que l'enfant tient quelque chose de la substance de sa mère.

(2) *Ibid.*, p. 147.

son nombre, en un individu qui n'est pas susceptible d'être séparé et compté comme deux. De même en est-il du Verbe incarné : il n'est pas deux natures, bien que la divinité diffère de l'humanité en lui et qu'aucune confusion ne se soit produite par l'union. L'exemple allégué, malgré plusieurs différences, a ce bon résultat qu'il montre « comment Dieu a pu devenir homme tout en restant ce qu'il était, et comment c'est un seul et le même qu'il faut confesser à la fois et ce qui « *est* » et ce qui « *est devenu* » (1).

L'eucharistie fournit encore à Philoxène pour l'incarnation un type qui est exploité dans le même sens nettement antinestorien (2). Cela est évident par la manière dont il l'explique. « L'incorporel n'a pas habité dans le corps, comme les adversaires le disent, ni le Verbe dans la chair, le Dieu dans l'homme... etc. L'œuvre de l'incarnation n'est pas telle, mais bien comme nous l'avons montrée plus haut en parlant des sacrés mystères... Car comme nous avons montré au sujet de ces mystères que le corps n'est pas caché dans le pain, mais que le pain que l'on voit est le corps (*du Christ*), et que le sang n'est pas dans le vin, mais que le vin est le sang (*du Christ*)... ainsi ne faut-il pas croire que le Verbe-Dieu, après s'être fait homme, est un autre qui habite dans un autre, c'est-à-dire l'infini dans le fini, celui qui ne s'est pas anéanti dans

(1) *Ibid.*, p. 109 s. Voir encore sur cet exemple, *ibid.*, p. 36, 100 s., etc.

(2) *Tract.*, p. 93 s. — Sur l'emploi du type eucharistique dans la christologie de cette époque on peut voir, p. ex., l'étude de J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne au v^e siècle*, dans les *Études*, t. CXVII (1908), p. 477 s. — De ce que Philoxène appuie sur cette idée que le pain *est* le corps du Christ, et le vin, son sang, en opposant cette conception de la présence réelle à la théorie de l'impanation, il ne faudrait pas trop se hâter de conclure qu'il a déjà la notion de la transsubstantiation. Car il écrit aussi (p. 100) : « De même que ce n'est point par changement que le pain et le vin deviennent le corps et le sang (*du Christ*), ni l'huile la force, ni l'eau un sein spirituel, ni le vieil homme un homme nouveau, mais que c'est parce que l'esprit leur est uni que ces choses ont acquis la vertu que nous croyons, de même ce n'est pas par un changement que le Christ s'est fait chair et homme. »

celui qui s'est anéanti, l'immense dans le limité, celui qui est partout dans celui qui est localement déterminé, Dieu dans l'homme, le spirituel dans le corporel, le Verbe dans l'enfant. » (1)

De ces explications nous pouvons conclure que l'emploi des exemples, qui nous paraissent révéler une pensée strictement monophysite, s'explique chez nos auteurs par le caractère dominant de leur christologie et par les nécessités mêmes de la polémique antinestorienne. Nous avons appris de Philoxène dans quelles limites il faut circonscrire la valeur de ces exemples. Les auteurs mêmes qui n'apportent pas ces restrictions explicites, emploient les comparaisons en quelque sorte par habitude, par tradition de langage théologique et sans paraître soupçonner le danger de se voir pris pour des partisans de la confusion de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Ainsi en est-il de Jacques de Saroug quand il recourt à l'union du feu avec le fer pour montrer comment Dieu peut, grâce à l'incarnation, se manifester aux hommes (2); quelle que soit l'intimité de la

(1) *Tract.*, p. 99.

(2) Cf. ABBELOOS, *l. c.*, p. 160 s., qui donne les textes. — Ce que Jacques dit du fer et du feu, Cyrille le dit du feu et du bois, en appliquant au Christ le type du charbon ardent dont parle Isaïe, VI, 6 s. (cf. *Adv. Nest.*, I, II; PG., t. LXXVI, 61 C); et nous avons conservé un fragment de discours de Sévère qui est le commentaire de ce même passage du prophète. Voici comment le patriarche, dans un sens tout-à-fait cyrillien, interprète le type du charbon ardent, en accentuant l'intimité de l'union sans détruire la réalité permanente des éléments : Καὶ μάλα εἰκότως ἀνθραξ προετύπου τὸν ἀτρέπτως δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα Λόγον · τοῦτο γὰρ ὁ Ἐμμανουήλ · καθάπερ γὰρ τὸ ξύλον συμπλακέν πυρὶ καὶ διαθαλφθὲν ἐπιμελῶς καὶ κατὰ βάθους τὴν φλόγα δεξάμενον, πῦρ ὅλον νομίζεται, καὶ ταῦτα μὴ ἐκστὰν τοῦ εἶναι ξύλον, μηδὲ τὴν οἰκειάν φύσιν ἀποβάλλον, ἀλλ' ἀχωρίστως ἐνυπάρχειν πεπιστευμένον, καὶ ἀνθραξ ὀνομαζόμενον ἀδιαίρετον πρᾶγμα καὶ ὄνομα, καὶ τὰ τοῦ πυρὸς ἐνεργοῦν ἴδια, καὶ φωτίζον καὶ καίον · τὸν αὐτὸν τρόπον ἐνωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τῇ ἐκ Πνεύματος ἀγίου καὶ ἐκ Μαρίας σαρκὶ τῇ ψυχῇ ἐχούσῃ τὴν νοερὰν · ἐνωθεὶς δὲ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ἐνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν, ὥς αὐτὸν νοεῖσθαι καὶ ἀλήθειαν σεσαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπηκέναι · τετήρηκε μὲν τὴν σάρκα, τοῦτο οὖσαν ὅπερ ἔστι, καὶ οὐκ εἰς τὴν αὐτοῦ ταυτὴν μετέστησε φύσιν · οὕτε μὲν αὐτὸς εἰς τὴν ἐκείνης μετέπεσεν, ἡνωμένος δὲ ἀπαξ, ἀδιαίρετως ἐνεῖναι λελογίσται πρὸς αὐτὴν, καὶ ἅπαν αὐτῇ τὸ ἰδίον ἐνεποίησεν... καὶ ἀνθραξ

pénétration marquée par les termes qu'il emploie, nous avons entendu de lui la négation expresse de la confusion des éléments dans l'union hypostatique. Si l'on tient compte de ces confessions expresses, *data occasione*, de la permanence des éléments dans leur raison propre après l'union, on n'aura pas non plus de peine à s'expliquer les termes et les exemples dont les monophysites avaient coutume de se servir, après leurs Pères et Docteurs, pour désigner et éclairer le mystère de l'incarnation.

Nous avons réservé, comme méritant un examen spécial, le plus fameux exemple des comparaisons équivoques de la christologie des monophysites. L'union accomplie en l'homme entre l'âme et le corps offrait à ces théologiens plus d'un avantage. Ils sont loin d'ailleurs d'être les premiers et les seuls à employer ce type. Avant eux S. Cyrille en avait fait un fréquent usage (1), l'ayant peut-être emprunté aux écrits pseudépigraphiques d'Apollinaire, dans lesquels il se rencontre souvent (2). Naturellement cette comparaison se répète fréquemment chez les auteurs monophysites (3); il ne viendra à l'idée de personne de

ἔστι θεῖος καὶ νοητός (ap. MAÏ, *Script. Vet.*, IX, p. 725). Le passage exactement parallèle se rencontre dans CYRIL., *Scholia de Incarn. Unigen.*, PG., t. LXXV, col. 1377 s., περὶ τοῦ ἀνθρώπου.

(1) Nous pouvons nous dispenser de citer des références pour un fait si universellement reconnu. LOOFS, *Leont. v. B.*, p. 46, a pu appeler cette comparaison : « das von Cyrill unendlich oft gebrauchte Bild vom Menschen ».

(2) G. VOISIN, *l. c.*, p. 280 : « L'hérésiarque (Apollinaire) a fréquemment recours à l'exemple que lui offre l'union de l'âme et du corps; il l'emploie d'une manière positive pour expliquer le mystère de l'Incarnation. Les Pères du IV^e siècle n'agissaient pas de la sorte; à part S. Grégoire de Nysse, nous ne le trouvons pas chez eux; lorsqu'ils en parlent, et c'est le cas pour S. Athanase (*De Incarn.*, 17), ce n'est que pour nier la parité. Dans la suite, il devint d'un usage très fréquent chez les écrivains orthodoxes et il est probable que les écrits du Laodicéen y contribuèrent en partie. Car on ne peut guère douter que Cyrille d'Alexandrie ait puisé là cette comparaison et l'on sait combien fut considérable l'influence exercée par le grand Alexandrin sur les théologiens postérieurs. »

(3) Anastase le Sinaïte nous a conservé le souvenir de l'emploi fréquent de cet exemple par les monophysites (*Hodegos*, c. XVIII, PG.,

mettre en doute un fait aussi généralement reconnu et exploité contre nos docteurs. Pour nous, la chose capitale est de constater encore une fois le but qu'ils visent et les précautions qu'ils prennent dans l'emploi de cet exemple.

Le passage suivant du second traité de Philoxène (1) nous montre bien que cette comparaison vise à rejeter le concept nestorien de l'union. « Paul et Pierre sont deux numériquement, et un par la conformité de la foi; il n'en est pas de même dans le Christ où Dieu et l'homme seraient deux numériquement, et un par (*l'union en*) la puissance et la dignité (*C'est l'opinion de Nestorius*). En effet, l'union (ἔνωσις) n'a pas eu lieu seulement par la bienveillance et la conformité de volonté, *mais elle est vraiment naturelle, comme (l'union) de l'âme et du corps*. Car là, bien que les choses qui ont été unies, c'est-à-dire l'âme et le corps, soient différentes entre elles en tant que natures (2), un homme (*unique*) est connu (*comme formé*) des deux : de même aussi, du Verbe qui possède l'Être du Père, et de la chair qui (*est tirée*) de l'humanité, nous a été révélée l'unique hypostase et nature du Fils. » C'est bien contre l'union tout extrinsèque de la doctrine nestorienne que Philoxène allègue son exemple; c'est pour avoir un type de cette union naturelle, seule véritable d'après lui, comme nous le dirons, qu'il recourt à l'union du corps et de l'âme; il obtient ainsi ce qu'il veut : *un de deux*.

t. LXXXIX, 265 D) : il le rattache à une parole de Sévère : « ὥσπερ ἐπὶ τῆς μιᾶς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως μέρος μὲν ταύτης ἐστὶν ἡ ψυχὴ, μέρος δὲ τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ τῆς μιᾶς αὐτοῦ φύσεως, μέρους τάξιν ἐπέχει ἡ θεότης, καὶ μέρους τὸ σῶμα. » Anastase a évidemment mal interprété la pensée de Sévère dans l'explication qu'il en donne, n'ayant pas remarqué la différence entre μέρος (ἐστίν) et μέρος τάξιν (ἐπέχει). — LEONT. BYZ. nous montre que les monophysites s'autorisaient de l'exemple de S. Cyrille et des Pères pour recourir à cette comparaison (*Triginta cap. adv. Sev., c. 27; PG., t. LXXXVI, 1901 s.*) : εἰ δὲ λέγοιτε αὐτόν τε (Κύριλλον) καὶ τοὺς ἄλλους πατέρας γράσασθαι τῇ τοῦ ἀνθρώπου παραδείγματι εἰς τὸν τῆς ἐνώσεως λόγον...

(1) *Tract.*, p. 147.

(2) La formule syriaque se rendrait bien en grec : κατὰ τὸν ἐπὶ τῶν φύσεων λόγον, c'est-à-dire, en tant qu'on les considère comme des natures (= des réalités individuelles distinctes. Cf. 2^e sect., ch. I).

Si la permanence des éléments dans leur raison spécifique propre n'est pas clairement affirmée, c'est que la préoccupation de l'auteur se porte à tout autre chose qu'à conjurer le danger de confusion : il lui suffit pour l'heure d'exclure le *nombre*, c'est-à-dire la division réelle du Dieu et de l'homme, qui s'associe dans le système nestorien avec l'union extérieure, relative et d'apparence. — Il montre bien qu'il a conscience de l'imperfection de son exemple quand il l'emploie encore, dans le 10^e chapitre de son écrit *Contre ceux qui disent deux natures et une hypostase dans le Christ*. Il vient d'attribuer à l'union (ένωσις) l'unité d'hypostase et de nature du Christ. Il continue : « La vertu de celle-ci (*de l'union*) est visible, c'est à-dire autant que possible, dans l'homme » : cette restriction montre que la comparaison ne s'adapte pas parfaitement à l'objet considéré. La suite fait voir que Philoxène ne vise dans son exemple que l'unité de nature et d'hypostase, et que c'est par conséquent là tout ce qu'il entend affirmer dans l'antitype, le Christ. « L'âme (*prise*) séparément n'est pas l'homme, comme la divinité (*prise séparément*) n'est pas le Christ; de même ni le corps, ni l'humanité (*pris séparément, ne sont l'homme ou le Christ*). Mais l'âme et le corps par l'union (*forment*) l'homme, comme la divinité et l'humanité par l'union, le Christ. L'âme a une nature et une hypostase parfaite; le corps aussi; mais une est la nature et l'hypostase parfaite de l'homme par l'union de l'âme et du corps, comme (*une est*) la nature et l'hypostase parfaite du Christ par l'union de la divinité et de l'humanité. » (1)

Pour ne pas nous laisser entraîner trop loin par cette question après les détails déjà donnés, nous ne citerons plus qu'un témoignage de Sévère, qui exclut en propres termes le mélange et la mixtion, de cette union de l'âme avec le corps, apportée comme type de l'incarnation. Nous l'empruntons au début de la 2^e lettre à Sergius le Grammairien (2). Sévère va examiner un passage.

(1) BUDGE, *l. c.*, p. cxvi s. — Les expressions : « union naturelle, nature, hypostase », et plus encore les spéculations au sujet de leurs concepts, appartiennent déjà à la dogmatique christologique. Elles seront traitées complètement dans la deuxième section de cette étude (ch. I).

(2) Addit. 17154, f. 15 r A-16 r B.

du second livre de S. Cyrille contre les blasphèmes de Nestorius (1), car Sergius a déclaré n'y rien comprendre, et n'y voir qu'une juxtaposition de la divinité et de l'humanité dans le Christ, s'il est défendu d'affirmer un mélange (χράσις) et une mixtion (μίξις) ineffables des natures. Le patriarche rappelle à son correspondant le conseil donné par l'Écriture d'écouter et de recevoir les paroles des Pères, puis il ajoute : « Pourquoi donc, alors que le docteur ne s'est pas arrêté après : « sans confondre ou mélanger les natures », mais a ajouté avec sagesse : « et, le Verbe de Dieu ayant participé à la chair et au sang, il est encore et de cette façon (2) compris et appelé (comme) un Fils », (*pourquoi, dis-je,*) n'apprends-tu pas par cette addition le caractère inexprimable de l'union? » Puis il justifie par un texte scripturaire (*Hebr. II, 14*) cette doctrine de la participation du Verbe au sang et à la chair, pour passer à l'exemple tiré de l'union de l'âme et du corps. « Si donc *notre composition* (σύνθεσις) (3), je veux dire celle (*qui est*) de l'âme et du corps et qui est inexprimable, le divin Apôtre l'a apportée comme exemple dans la contemplation (*spéculation*; = θεωρία) au sujet de l'Emmanuel, qui est encore plus ineffable, — *composition qui n'est ni un mélange* (χράσις), *ni une juxtaposition* (παράθεσις), — pourquoi nous autres apporterions-nous des (*termes*) qui ne conviennent pas au mystère? *Est-ce donc que l'âme de l'homme*

(1) PG., LXXVI, 85 A-B. Cyrille vient de reconnaître la distinction (διαφορά) de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Il ajoute : Παρενηνεγμένον γε μὴν εἰς μέσον ἡμῖν μυστηρίου τοῦ κατὰ Χριστόν, ὁ τῆς ἐνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν · οὐ συγχέων ἢ ἀνακρινῶν τὰς φύσεις · ἀλλ' ὅτι σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκὼς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, εἰς δὴ πάλιν καὶ οὕτως ὁ Υἱὸς νοεῖται καὶ ὀνομάζεται.

(2) Sévère a lu : εἰς δὴ πάλιν καὶ οὕτως ὁ Υἱὸς et non ... καὶ οὗτος Υἱός.

(3) Remarquons que Sévère appelle l'union de l'âme et du corps une *composition* (σύνθεσις). Ce terme doit également caractériser l'union du Verbe à la chair. Nous étudierons ce concept dans la suite; notons seulement que Sévère emploie ce mot dans un contexte où il exclut nettement le *mélange* de l'union de l'âme et du corps. La *composition* ne comporte donc pas nécessairement l'altération réciproque des composants. D'ailleurs Sévère parle dans ce texte même d'une σύνθεσις πρὸς τὸ σῶμα.

a été convertie pour devenir la chair, ou la chair a-t-elle subi une conversion pour devenir l'âme? Car telle est la propriété du mélange (κρασις). Ou bien faut-il comprendre d'après ce qui a lieu pour les corps qui s'agglutinent et se rassemblent (τὰ ἀλλήλοις κολλώμενα ἔγουν συνηνεγμένα), le « *confluxus* » (σύρρευσις?) de l'âme raisonnable avec son corps? Nullement! mais nous disons en toute confiance que c'est un concours physique (σύνοδος φυσική). Mais dire le mode selon lequel l'âme humaine entre en composition avec son corps, cela dépasse notre capacité. » C'est alors que Sévère montre à Sergius qu'il y a bien des modes différents d'union (ἔνωσις), en alléguant un long fragment où Cyrille les distingue parfaitement, pour en arriver à comparer enfin l'union dans l'Emmanuel à l'union de l'âme et du corps dans l'homme, union que ce Père lui-même déclare inexprimable (1).

Nous pouvons conclure en toute vérité qu'en admettant la comparaison susdite, Sévère n'entend nullement mélanger et confondre la divinité et l'humanité dans le Christ. L'union de l'âme et du corps n'est pas plus, à son avis, un mélange, qu'elle n'est une simple juxtaposition. De même que Philoxène y cherche un exemple d'union naturelle (ἔνωσις φυσική), Sévère y voit un cas de concours naturel (σύνοδος φυσική). C'est à la fois la réfutation du concept nestorien de l'union par simple juxtaposition (παράθεσις), et celle de la confusion introduite par l'opinion singulière de Sergius le Grammaire (2). Si nous nous en tenons donc encore à notre principe de juger de la valeur des comparaisons par l'étendue que ces auteurs leur assignent

(1) Le passage est cité comme tiré des σχόλια de Cyrille. Il se trouve en effet dans les *Scholia de incarnatione Unigeniti* (PG., LXXVI, 1376 Cs.) que le grec intitule simplement : περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς. — Sévère a donc lu le titre σχόλια, que le traducteur syriaque a simplement transcrit.

(2) Nous étudierons cette opinion singulière dans la deuxième section (ch. III, art. II). Elle se résume dans la formule : μιᾶς καθάπαξ γεγεννημένης οὐσίας [ἢ ποιότητος]. Entretemps notons que Sévère au même endroit (f. 16 r B), après avoir cité cette parole de Sergius, ajoute : « Cela, ce n'est rien d'autre que la confusion même de l'essence. »

et par le but qu'ils poursuivent en les employant, nous reconnaitrons que la similitude que l'on tire de l'union de l'âme avec le corps, quelque dangereuse qu'elle paraisse ou qu'elle soit en elle-même, a pu parfaitement être alléguée par nos monophysites, sans qu'elle marque dans leur pensée l'erreur de la confusion et du mélange de la divinité avec l'humanité (1).

Nous avons déjà signalé la cause qui assura l'emploi général de cette comparaison : l'autorité de Cyrille, qui en fit un si fréquent usage (2). Cependant, si elle se répandit ainsi parmi les monophysites syriens, qui ne paraissent pas avoir eu des rapports nombreux et intimes avec l'ensemble de la littérature cyrillienne (3), on est porté à rechercher l'origine immédiate de ce phénomène dans les pseudépigraphiques apollinaristes qui donnent explicitement cet exemple (4). Nous ne faisons que proposer cette opinion, mais nous avons la persuasion qu'une étude comparée de la littérature pseudépigraphique apollinariste avec

(1) Les autres défauts que l'on peut découvrir dans la comparaison n'ont point davantage été voulus par les auteurs dont nous occupons. Ils ont été énumérés par la dogmatique orthodoxe postérieure; on a cependant relevé de multiples *analogies* pour justifier l'emploi de la comparaison dans le symbole (pseudo-) athanasien. Cf. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, 3^e éd. (Rome, 1900), p. 98 s.

(2) La distinction, la non-confusion des éléments est marquée dans l'emploi même de la comparaison, p. ex. : *Adv. Nest.* (PG., t. LXXVI, 61 A) : ἄνθρωπος γὰρ εἰς ἀληθῶς συγκαίμενος ἐξ ἀνομοίων πράγματων, ψυχῆς δὲ λέγω καὶ σώματος. — *Scholia de inc. Univ.* (PG., t. LXXV, 1377 C) : ἑτεροφύεις μὲν τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψύχην, εἰς γὰρ μὴν ἐξ ἀμφοῖν ἄνθρωπος ἀποτελεῖται καὶ λέγεται. — *II ad Succens.* (PG., t. LXXVII, 245 A), par la séparation κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν, dont nous parlerons dans la deuxième section (ch. II, art. II, § 2).

(3) Cf. *infra*, ce que nous dirons de la forme spéciale que la formule christologique prend chez ces auteurs et de la cause probable de cette forme spéciale.

(4) Cf. p. ex. le Pseudo-Jules (DE LAGARDE, *Anal. syr.*, p. 67 s.). La manière dont la comparaison est ici développée, en faisant ressortir que la multiplicité des éléments du corps humain est cependant ramenée à l'unité en nature par l'union, se retrouve aussi chez Philoxène, p. ex. dans le deuxième chapitre de l'écrit *Contre ceux qui disent deux natures et une hypostase dans le Christ* : BUDGE, *l. c.*, p. CXVII s. — Voir encore l'exemple de l'union dans l'homme : DE LAGARDE, *l. c.*, p. 42 et p. 76.

les monuments de cette christologie syrienne que l'on pourrait appeler vulgaire, montrerait la vérité de notre conjecture, tout en découvrant quantité d'autres dépendances littéraires et doctrinales entre ces deux catégories d'écrits.

Nous avons ainsi reconnu que rien n'autorise à accuser les auteurs monophysites de la première époque, c'est-à-dire les premiers adversaires du concile de Chalcédoine, d'avoir admis le mélange et la confusion de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Ils ont rejeté explicitement de tels concepts, sans doute par de simples négations, mais nous verrons dans la suite qu'ils ont pu, sans s'écarter du principe qui est l'âme même de leur christologie, donner une explication scientifique et très satisfaisante de leur langage, lorsque les attaques de leurs adversaires ou les écarts de leurs partisans leur eurent révélé le danger latent des idées et des formules traditionnelles dans leurs églises.

* * *

Des considérations précédentes nous pouvons encore dégager une conclusion touchant l'usage que les monophysites font de la Sainte Écriture dans l'exposé de leur christologie. S'ils professent l'attachement le plus absolu à leur tradition patristique, ils ne manifestent pas moins de vénération pour les livres inspirés. Nous avons vu que leur doctrine n'est pour ainsi dire que la réunion, le groupement et la paraphrase des textes et des expressions scripturaires. Mais ils ont des préférences indéniables; elles vont à ceux d'entre les documents bibliques qui ont plus directement influencé l'école dont ils continuent l'enseignement et la tradition. C'est au quatrième évangile, c'est à S. Paul, que la christologie dite alexandrine a emprunté son point de départ et son principe dirigeant. Nous avons cru pouvoir comparer la marche suivie par les docteurs monophysites dans l'exposé du mystère de l'incarnation, à une explication successive des versets du prologue de l'évangile selon S. Jean. Nous avons dit qu'ils n'arrivèrent au « *caro factum est* » qu'après avoir contemplé le Verbe-Dieu existant « *dans le principe* », et que c'est la même considération qui domine tout le développement,

tout l'exposé christologique monophysite. La similitude de but est de nature à justifier la vogue extraordinaire et l'influence prédominante du quatrième évangile parmi les docteurs et les représentants de la secte. S. Jean a partout montré en Jésus le Verbe incarné, le Dieu évidemment manifesté par les actions et les prédications merveilleuses de son ministère; les monophysites obéissent à l'unique préoccupation de retrouver partout l'unité absolue du Christ, l'identité parfaite du Verbe et de Jésus. Les miracles et les discours du IV^e évangile leur sont un précieux secours dans la poursuite et l'obtention de cette fin. Nous ne reviendrons pas sur les arguments de détail pour prouver notre affirmation; la simple lecture des pages précédentes en donne, croyons-nous, la pleine persuasion. Le concept de l'incarnation comme un *fieri* admirable, est johannique; il a servi de critère indiscuté chez les monophysites pour apprécier toutes les doctrines qui se sont fait jour; si les théories nestorienne de l'union ont été rejetées, la raison capitale est qu'elles ne pouvaient vérifier réellement l'assertion de l'Apôtre : *Verbum caro factum est*. S. Jean n'est pas le seul parmi les auteurs du Nouveau Testament qui ait enseigné expressément l'identité personnelle du Christ avec le Dieu préexistant, le Fils éternel du Père. S. Paul a insisté sur la même doctrine en plus d'un endroit, et ces passages, surtout *Gal. IV, 4* et *Philip. II, 6 s.*, n'ont pas été négligés, loin de là, par nos docteurs monophysites. Ils ont encore repris à l'enseignement paulinien l'explication de l'incarnation par la théorie de la *participation* (κοινωνία) du Fils de Dieu au sang et à la chair, c'est-à-dire à notre humanité (*ad Hebr. II, 14*). Toutes ces assertions ont été prouvées par nous dans les chapitres précédents, auxquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur. On reconnaîtra qu'en agissant de la sorte, en se rattachant surtout à la doctrine johannique et paulinienne, les monophysites marchaient dans la voie de celui qu'ils vénéraient comme leur Docteur et leur Père, l'illustre S. Cyrille d'Alexandrie.

Dans les évangiles synoptiques, l'activité du Sauveur, comme sa personne même, est considérée, en général, à un point de vue différent : la réalité de l'humanité du Christ n'y est pas

moins vivement mise en lumière que celle de sa divinité : c'est là que la doctrine de ce que nous appelons les deux *natures* du Verbe incarné rencontre ses meilleurs arguments. On comprend que les données synoptiques, qui constituaient le plus ferme appui de la christologie antiochienne, aient paru en quelque sorte aux docteurs d'Alexandrie, autant de difficultés à résoudre. Ils s'en sont pourtant tirés en recourant à la communication des idiomes, et en attribuant tous les détails des narrations évangéliques au seul et même Verbe incarné, dont l'être et l'activité présentent des aspects différents.

Toutefois, cette exégèse monophysite des textes synoptiques porte un caractère dominant qui nous engage à en remettre l'examen à notre seconde section : c'est une œuvre de défense et de polémique contre les théories antiochiennes et nestoriennes : de ce chef, elle paraît moins primitive et moins fondamentale dans la doctrine elle-même ; elle constitue un développement et elle nécessite l'emploi d'un procédé d'exégèse qui, en recourant aux distinctions, revêt un certain caractère scientifique. Nous en parlerons donc plus loin. Nous pouvons considérer comme terminée cette première partie, que nous avons consacrée à voir les monophysites en quelque sorte chez eux, et à étudier en eux-mêmes les éléments fondamentaux et premiers de leur christologie propre.

DEUXIÈME SECTION.

Le développement scientifique de la christologie monophysite.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Les pages précédentes nous ont montré les principaux éléments que la doctrine monophysite a repris à la tradition scripturaire et patristique. A la lumière des renseignements donnés et des rapprochements établis, nous avons déjà reconnu que cette christologie n'avait pas attendu, pour se faire jour, la définition solennelle de 451. Les docteurs que la décision du Synode mécontenta, n'éprouvèrent pas le besoin de se créer une

théorie nouvelle pour répondre d'une manière qui les satisfait complètement à la question officiellement tranchée par le Concile. Ils possédaient dans le passé de l'école théologique à laquelle ils se rattachaient, une solution toute faite du problème christologique. Ce n'était pas une analyse approfondie et philosophique de la personne du Sauveur; les traits empruntés aux écrits des auteurs inspirés et des Pères avaient été groupés en une description élémentaire du processus du mystère et du terme admirable auquel il avait abouti. L'image du Verbe incarné ainsi obtenue portait la marque indéniable du principe qui avait présidé à toute sa formation.

L'esprit humain, naturellement curieux, ne s'arrête pas dans la recherche de la vérité. La possession tranquille et confiante des données de la révélation ne comble pas l'immensité de ses aspirations à connaître. C'est là le secret des développements dogmatiques; les mystères de la foi, impénétrables dans leur raison propre et dernière, doivent être éclairés en projetant sur eux les lumières que l'intelligence acquiert par ses propres forces. La spéculation philosophique ne pouvait tarder à exercer son action dans le domaine de la christologie, après s'être appliquée à élucider les questions trinitaires. Commencée avec ou contre Apollinaire, poursuivie avec ou contre Nestorius, l'évolution *scientifique* du dogme de l'incarnation n'arrêtera notre attention que quant à celle de ses phases qui mit aux prises les partisans et les adversaires de la définition de Chalcédoine. Nous lui consacrerons cette seconde section de notre étude dogmatique.

La polémique est souvent une cause déterminante, et toujours un facteur d'une importance capitale, dans l'étude approfondie et le développement scientifique d'une doctrine. Nous faisons appel aux détails donnés plus haut, dans la partie historique et dans la partie littéraire de notre travail, et nous affirmons que cette constatation d'expérience commune et indiscutée trouve un nouvel et solide argument dans l'étude de la période qui nous occupe. Le grand docteur du monophysisme, celui qui dota la secte de sa christologie systématique, traduite en des formules techniques, et réduite en une sorte de manuel officiel, fut le patriarche Sévère d'Antioche. Sans doute, il fut moins novateur

qu'on ne l'avait, en général, pensé et prononcé : son effort, comme nous le dirons plus loin, fut moins un progrès qu'un retour énergique au langage et aux explications d'une époque antérieure. Mais telles ne sont pas les observations que nous voudrions faire en ce moment. Notre intention est d'attirer ici l'attention du lecteur sur ce phénomène, que les écrits du patriarche qui présentent le plus d'intérêt pour l'histoire du dogme, datent du jour où il rencontra sur sa voie des adversaires décidés à ne point subir sans réplique le feu de ses attaques, ou des partisans dont l'ardeur devenait compromettante. Il dut bien les suivre sur le terrain philosophique choisi par eux-mêmes comme champ de la lutte, et il fut amené de la sorte à élaborer scientifiquement l'exposé et la justification de sa doctrine.

Le progrès accompli sur la christologie purement scripturaire et patristique se marque par l'introduction dans le débat de concepts et de termes d'ordre philosophique. Quand on appela « *natures* » la divinité et l'humanité du Christ, quand on parla d'une *hypostase* ou d'une *personne* au lieu de dire, comme auparavant, l'unique Verbe incarné, quand on se mit à discuter sur l'*union* et sur la différence qui sépare son concept de celui de *conjonction* ou d'*adhésion*, il apparut clairement à tous les yeux que les idées étaient en marche, et qu'un développement scientifique, semblable à celui que le siècle précédent avait donné au dogme trinitaire, se préparait pour le dogme christologique. La définition de Chalcédoine consacra la doctrine des deux *natures* ; la vérité révélée était donc déjà dotée d'une terminologie scientifique et philosophique ; elle l'avait acquise, en effet, au cours des premières résistances antinestoriennes. Mais les débuts de la lutte contre le concile de Chalcédoine ne connurent guère les spéculations proprement dites. Une *nature*, deux *natures*, ce sont là de simples cris de guerre ; on n'a pas le temps d'en faire une analyse sérieuse ; tous les soins sont consacrés à l'attaque contre l'adversaire. De là vient que tous les écrits des monophysites de cette période portent, comme une marque indéniable de la situation au milieu de laquelle ils ont été composés, un caractère essentiellement polémique. Ce ne sont pas des traités didactiques, dans lesquels des esprits reposés essaient

de faire passer les résultats de calmes méditations de la vérité. Polémistes inlassables autant qu'acharnés, les docteurs monophysites ont produit une littérature de critique et de réfutation. Au milieu des souffrances de la persécution, dans les périls de la fuite et les tribulations de l'exil, ils ont écrit des professions de foi, apologies, anathèmes, florilèges, lettres, etc., qui sont des manifestes et des discours de combat. Les homélies mêmes, aux passages dogmatiques, prennent le ton de la dispute, et jusque dans les Traités de Philoxène, la christologie orthodoxe n'est exposée qu'en fonction des hérésies.

L'ennemi mortel, le seul pour ainsi dire auquel il soit fait attention, est le nestorianisme. Dans leur ardeur fougueuse, les écrivains monophysites se préoccupent très peu de voir au delà des formules extérieurement semblables, et de comprendre correctement la doctrine de Chalcédoine. Des confusions regrettables se produisent entre adversaires qui ne parlent pas le même langage philosophique. Pour défendre plus sûrement la doctrine qu'ils estiment traditionnelle et véritable, les monophysites attaquent. Dans leur bouche et sous leur plume, l'affirmation de *l'unique nature incarnée* n'a souvent pour but que de nier la dualité nestorienne de Christ et de Fils. Mais la vivacité de l'attaque les emporte parfois trop loin : le terme dépasse l'idée, l'expression trahit la pensée, et les chalcédoniens ont beau jeu pour les confondre avec les partisans d'Eutychès. Cette accusation globale au sujet de nos docteurs ne supporte pas l'épreuve d'un examen consciencieux de leurs ouvrages; nous l'avons déjà montré dans la section précédente, et nous le constaterons encore en étudiant l'exposé scientifique de leur doctrine.

Notre seconde section comprend proprement trois chapitres. Le premier est consacré à l'étude des *termes*, dont le sens équivoque causa tous les malentendus. Nous nous sommes attaché à établir le sens que les monophysites leur reconnaissent. Le second chapitre examine les diverses *formules* christologiques; il fait connaître et explique l'attitude de nos docteurs à l'égard de chacune d'elles, et ainsi, il expose déjà en grande partie le côté positif de la christologie monophysite. Nous avons réservé

pour le troisième chapitre l'étude et l'appréciation des arguments sur lesquels on se base pour accuser ces auteurs d'avoir confondu la divinité et l'humanité dans le Christ; nous montrons à la même occasion comment la doctrine de la distinction spécifique des éléments après l'union, moins marquée peut-être au début de la résistance antinestorienne, s'affirma fortement et se développa scientifiquement, quand le danger parut venir de ce côté et invita les monophysites à y porter leur attention. Ces trois points traités, nous avons cru utile et en quelque sorte nécessaire, de compléter notre étude par la recherche du monophysisme réel dans les sectes eutychianistes, et par l'examen des causes qui déterminèrent nos docteurs à une lutte aussi opiniâtre qu'aveugle contre la définition et la doctrine chalcédoniennes. Nous osons espérer que le lecteur possédera ainsi les éléments nécessaires pour formuler un jugement raisonné et précis sur la christologie officiellement reconnue dans la secte jacobite ou sévérienne à la première époque de son existence.

CHAPITRE I.

LA TERMINOLOGIE SCIENTIFIQUE DE LA CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE.

Cette première étude s'impose. L'historien du dogme veut, à des siècles de distance, se représenter la pensée des auteurs anciens touchant l'un ou l'autre point du dépôt de la foi. Il serait inadmissible qu'il se contentât d'interpréter les formules d'un autre âge au moyen des définitions que les termes reçoivent actuellement dans la langue théologique. Se dégageant des pensées et des expressions qu'il a prises à son milieu et à son temps, il doit s'identifier tellement avec ses auteurs, qu'il devienne capable de lire en quelque sorte les textes avec leurs yeux et de les comprendre avec leur esprit.

Ce devoir est plus impérieux encore lorsque des formules concises ont été jetées comme des brandons de discorde au sein de la mêlée des différents partis. C'est le cas des formules.

monophysite et diophysite aux V^e-VI^e siècles. Autour des grands Docteurs : Cyrille, Nestorius, Léon, les Pères de Chalcédoine, des groupes se sont constitués, et ont, pendant un siècle, vécu de luttes et de combats. L'emploi différent des termes *nature*, *hypostase*, *personne*, était un critère suffisant, semblait-il, pour juger de l'attitude gardée par chacun des controversistes dans les polémiques christologiques. Le nestorien prenait position contre l'archevêque d'Alexandrie en affirmant que le Christ est *deux natures* et *deux hypostases*, mais *une (seule) personne*. L'alexandrin, à son tour, rejetait les blasphèmes de l'anthropolâtre et impie Nestorius en répétant sa phrase célèbre : *une (seule) nature de Dieu le Verbe incarnée après l'union*. Moins immédiatement en contact avec les partis orientaux, moins personnellement mêlé aux controverses, l'occidental gardait sa formule traditionnelle : *une personne en deux natures*. Il risquait de laisser, dans les esprits imbus d'une philosophie différente, un doute fondé quant à l'attitude qu'il adoptait dans la discussion, et quant à celle des deux christologies orientales qui possédait ses sympathies.

Trois termes, comme on l'a déjà remarqué, sont les éléments des formules christologiques à l'époque que nous étudions. Nous voulons apporter tous nos soins à reconnaître les notions qu'ils couvrent, les idées qu'ils traduisent, lorsqu'ils se rencontrent dans la bouche et sous la plume des premiers docteurs monophysites. Nous ne voulons pas écrire l'histoire de l'introduction des mots : « *nature*, *hypostase*, *personne* », des formules : « *une nature*, *deux natures* », dans la dogmatique chrétienne (1). Nous visons à retrouver, au moyen des sources nouvelles et plus abondantes dont nous avons pu disposer, la pensée même de nos auteurs. Toutefois, nous devons, de temps à autre, donner en passant notre avis sur les essais d'explication qui en ont déjà été tentés.

(1) On peut lire, à ce sujet, les remarques de HARNACK, *Dg.*, II^e, p. 197 ; 211 ; 227 ; 249 ; 253 s. ; celles aussi de SCHWANE, *Dogmeng.*, II, p. 320 s., surtout p. 441, 473 s. On trouvera aussi des notions utiles dans S. SCHLOSSMANN, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel et Leipzig, 1900.

Les écrits qui se présentent à notre examen ont été composés ou existent actuellement en grec et en syriaque. Nous rencontrons ainsi une double trilogie : d'une part, les termes grecs φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, d'autre part les termes syriaques *k'yânâ*, *q'nômâ*, *parsôpâ*. La correspondance constante de ces mots entre eux nous dispense de faire un examen séparé de chaque série (1). Comme nous l'avons dit (2), nous adoptons dans toute notre étude une traduction française uniforme : *nature* (φύσις, *k'yânâ*), *hypostase* (ὑπόστασις, *q'nômâ*) et *personne* (πρόσωπον, *parsôpâ*), mais sans attacher à ces termes le sens qu'ils reçoivent dans la christologie occidentale. Notre unique but actuellement est de les distinguer, et de dispenser le lecteur de l'ennui de contrôler chaque fois la teneur du texte original. Nous les définirons dans le sens monophysite à la fin de cette première étude.

La lutte se porta également sur les termes destinés à marquer l'union même intervenue entre la divinité et l'humanité dans l'accomplissement du mystère. Les concepts correspondants aux expressions : *union* (ἔνωσις), *union en nature, en hypostase* (ἔνωσις κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν), *union physique, hypostatique* (ἔνωσις φυσική, ὑποστατική), et à quelques autres synonymes, arrêteront notre attention dans le second article de ce premier chapitre. Nous serons alors tout préparés à l'étude des formules elles-mêmes.

(1) La constance du phénomène se prouve avec certitude par la comparaison des fragments que nous possédons à la fois en grec et en syriaque : tels, les extraits des œuvres de Sévère d'Antioche, ou les passages des écrits de S. Cyrille et autres Pères grecs, cités dans les traductions syriaques des ouvrages monophysites. Le fait est reconnu et accepté, par exemple, par l'auteur de l'Appendice à l'ouvrage de BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching*, qui écrit (p. 217) : « In translation from the Greek, it (*k'yânâ*) invariably renders φύσις. » (p. 219) : « This (*parsôpâ*) is πρόσωπον in a Syriac dress. » (p. 226) : « The first point to be noticed is that, at this periode, it (*q'nômâ*) is the regular word to translate ὑπόστασις. » Nous pouvons donc considérer les deux séries comme n'en formant qu'une seule : *nature, hypostase, personne*.

(2) Cf. l'Introduction.

ART. 1. — LA VALEUR DES TERMES φύσις ὑπόστασις πρόσωπον.

Pour procéder avec ordre et méthode, nous commencerons par fixer la valeur relative de ces trois termes entre eux; nous passerons ensuite à la recherche des idées qu'ils expriment, et nous terminerons par quelques remarques sur l'emploi de certains mots équivalents.

§ 1. — *La valeur relative des termes : nature, hypostase, personne, (1) dans l'exposition dogmatique de la christologie monophysite.*

Si l'on compare entre eux les termes de cette trilogie, dans l'usage qu'en font les auteurs monophysites, on reconnaît aisément qu'ils sont employés comme équivalents. Nous trouvons un premier élément de preuve pour cette assertion dans les fréquentes énumérations qui réunissent les trois termes, pour en affirmer également l'unité, ou en exclure également la pluralité après l'union de l'incarnation. C'est à juste titre qu'on a fait remarquer (2) le caractère pléonastique de ces accumulations de mots qui ont évidemment le même sens. Nous citerons seulement quelques exemples. Dans sa *Lettre aux moines* (3), Philoxène écrit : « Celui qui affirme que le nom de Christ indique deux natures, et non pas l'unique nature, personne et hypostase, qui s'est incarnée et faite homme de la Vierge, a renié la foi et est pire que les infidèles. » La même association de termes se renouvelle à chaque page des *Traités* : « Une est l'hypostase du

(1) On pourrait nous demander pourquoi le terme οὐσία n'entre pas dans la série de ceux que nous examinons ici. Nous répondrons que ce mot n'a pas servi à la construction des formules christologiques de nos auteurs, et qu'il a même été expressément rejeté par Sévère. Nous en parlerons plus loin.

(2) JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, p. 111 : « Dass bei Severus die Begriffe φύσις und ὑπόστασις identisch sind, zeigt zunächst ihr synonymy Gebrauch; öfters stehen sie pleonastisch nebeneinander. »

(3) VASCHALDE, *Three Letters*, p. 154.

Christ, et sa nature, et sa forme, et sa personne, parce que le Fils est unique quant aux deux générations. » « Le Christ doit être reconnu comme Dieu fait homme par tous ceux qui pensent sainement, de telle sorte qu'on ne le croie pas deux hypostases ou natures. » Si les Pères et les docteurs orthodoxes ont parfois usé des expressions employées aussi par les nestoriens, « ce ne fut pas pour montrer que le Christ est un autre et un autre, ou qu'il est compté en deux hypostases ou deux natures. » « Le Christ n'est pas deux (*êtres*) parfaits, comme le pensent les hérétiques, ... mais celui que l'on croit Dieu parfait, celui-là même est également homme parfait, non pas cependant en deux hypostases ou natures. » (1).

Les énumérations du même genre ne manquent pas dans les écrits de Sévère d'Antioche. (2) Il propose nettement la synonymie des termes en parlant des φύσεις ἡγουν ὑποστάσεις (3); il affirme que, par les deux *natures* dont (ἐξ ὧν) est formé l'Emmanuel, il entend l'unique *hypostase* du Verbe et l'unique chair animée d'âme raisonnable (4). La formule christologique qu'il adopte met les trois termes absolument sur le même pied : « Quand l'union hypostatique, qui est parfaite « de deux » (*natures* : ἐκ δύο [φύσεων]), est confessée, il n'y a qu'un Christ, sans mélange : une personne, une hypostase, une nature : celle du Verbe incarnée. » (5) Si une certaine crainte retient encore l'évêque de Mabboug dans l'emploi du terme *personne*, Sévère admettrait deux *personnes* dans le même sens qu'il reconnaît deux *natures* ou deux *hypostases* (6).

Jean de Tella est catégorique dans son affirmation de l'équivalence des termes *nature* et *hypostase*. Les hérétiques, dit-il,

(1) *Tract.*, p. 41, 115, 135 s., 143, etc.

(2) JUNGLAS, *l. c.*, renvoie aux fragments reproduits dans PG., t. LXXXVI, 908 A; 920 D; 921 A; 924 A.

(3) *Ibid.*, 908 A; 921 A; 924 B.

(4) *Ibid.*, 920 D.

(5) *Première lettre à Sergius*, Addit. 17154, f. 4 v A.

(6) C'est-à-dire par la considération intellectuelle (ἐν θεωρίᾳ), comme nous l'expliquerons au ch. II, art. 2, en examinant la formule δύο φύσεις μετὰ τὴν ἑνωσιν. Nous faisons allusion au passage cité dans PG., t. LXXXVI, 908 A.

« divisent en deux formes celui qui est un sans changement, et ils placent deux *natures*, qui sont pourtant évidemment (*deux*) hypostases, en celui qui ne reçoit absolument pas le nombre. » (1) Déjà Timothée Ælure avait associé intimement les termes quand, dans sa réfutation des diophysites, il s'écriait : « Un est le Seigneur, une est la foi, un est le baptême; le Seigneur n'est devenu ni deux hypostases, ni deux personnes. » (2)

Ce ne sont là que des indices (3). L'équivalence des mots *nature*, *hypostase* et *personne* aux yeux des monophysites, apparaît déjà plus clairement par ce fait, que les réalités qu'ils désignent correspondent parfaitement entre elles quant à leur existence et à leur nombre, et que ces termes s'appellent mutuellement. Il est impossible de rencontrer une *nature* qui ne soit pas *hypostase* et *personne*; l'hypothèse même de la séparation entre : « être nature » et : « être hypostase », est absurde. Philoxène a composé douze chapitres contre ceux qui reconnaissent dans le Christ une seule hypostase et deux natures (4); toute sa réfutation s'appuie sur ce principe qu'il est impossible que la nature et l'hypostase existent dans des conditions différentes. Il écrit dans le 3^e chapitre (5) : « Si la nature ne se sépare pas de son hypostase, comment les hypostases et les natures ont-elles été unies (*d'après les adversaires*)? Car il est impossible de séparer les natures et les hypostases, et il est inconcevable que les natures soient éloignées de leurs hypostases. » Le même principe est apporté dans l'écrit *Contre Nestorius*. Au 11^e chapitre, Philoxène accuse celui qui, après l'union, nomme une hypostase et deux natures, de proférer des paroles contradictoires, car « il n'y a pas de nature qui ne soit hypostase, ni d'hypostase qui ne soit nature; s'il y a deux natures, il y a deux hypostases et deux fils; et s'il n'y qu'une

(1) Dans sa *Profession de foi*, Addit. 14349, f. 224 r A.

(2) Addit. 12180, f. 18 r B.

(3) On peut en voir des exemples plus nombreux dans les notes que nous donnerons au sujet des variantes des différentes formules christologiques. Cf. *infra*, ch. II.

(4) Cf. BUDGE, *l. c.*, II, p. CIV s.

(5) *Ibid.*, p. CVII s.

hypostase, la nature est unique comme l'hypostase. » (1) Cette identification quant à la chose signifiée est si profondément ancrée dans l'esprit de Philoxène, qu'il ne parvient pas à comprendre comment on peut affirmer deux natures et une hypostase, sans admettre la confusion (*des hypostases dans l'union*). Nous lisons en effet au 16^e chapitre du même ouvrage : « Comment se pourrait-il faire sans confusion qu'il y ait deux natures et une hypostase, — car tu nommes deux natures, qui persistent dans leurs singularités, leurs propriétés et leurs opérations, et tu rapportes les choses divines à la nature divine, et les choses humaines à la nature humaine, — si tu ne confesses pas la nature unique aussi bien que l'hypostase? Et comment peux-tu encore, sans confusion, attribuer les propriétés de la nature divine et les propriétés de la nature humaine à une (*seule*) hypostase? Dis-moi : cette hypostase unique, de laquelle des deux natures est-elle (*l'hypostase*)? de la nature divine ou de la nature humaine? Si elle est l'hypostase de la nature divine, en tant qu'hypostase divine elle n'a pas les propriétés de la nature humaine! Et si elle est (*l'hypostase de la nature*) humaine, en tant qu'hypostase humaine elle n'a pas les propriétés de la nature divine! Et quelle plus grande confusion pourrait-on avoir qu'en disant deux natures qui opèrent en une hypostase? Dis-moi : cette hypostase unique, appartient-elle aux deux natures ou seulement à l'une (*d'elles*)? Et si elle appartient aux deux, chacune des deux natures formera donc la moitié de l'hypostase? Et si elle n'appartient qu'à l'une (*d'entre elles*), la nature divine ou la nature humaine sera sans hypostase! Et si l'hypostase unique est à la fois divine et humaine, il y aura aussi une seule nature (*à la fois*) divine et humaine! Et si la nature n'est pas unique, l'hypostase ne le sera pas non plus. » (2)

(1) *Ibid.*, p. cxxxi. C'est Léon de Rome qui est visé sous le nom de Nestorius. Car l'hérésiarque de CP. ne parlait pas d'une hypostase, et Philoxène, comme nous le dirons bientôt, connaît parfaitement sa formule christologique, qui n'admet l'unité que pour la *personne*. Ce sont les expressions et les affirmations du Tome qui fournissent matière aux critiques et aux réfutations de Philoxène dans cet écrit. On peut le remarquer dans le texte du ch. XVI, que nous citons immédiatement.

(2) BUDGE, *l. c.*, p. cxxxiii s.

Dans les argumentations chargées de subtilités dont cet écrit renferme un spécimen remarquable, on ne peut suivre, même au prix de grands efforts, l'idée et le raisonnement de l'évêque monophysite, si l'on ne commence par poser avec lui ce principe : une nature est nécessairement une hypostase, et une chose conserve ou perd nécessairement en même temps ces deux qualités. La même condition est requise pour comprendre que Philoxène puisse affirmer : poser une ~~hypostase~~ pour deux natures, c'est imaginer deux moitiés d'hypostase, ou affirmer l'une des deux natures sans hypostase. Et cette dernière proposition lui paraît un comble, car « il n'y a pas de nature qui ne soit hypostase, ni d'hypostase qui ne soit nature » (1).

Pour être moins ergoteur que Philoxène, Sévère d'Antioche n'en est que plus explicite dans l'indication de l'équivalence des trois termes considérés. Il ne comprend pas que l'on puisse pousser l'imprudence jusqu'à nier la dualité des hypostases et des personnes, dès que la dualité des natures est acceptée. La correspondance des réalités marquées par ces différents noms est si complète, que même l'esprit, en se représentant les natures ou hypostases dans leur être propre et indépendant, ne peut s'empêcher de les concevoir comme plusieurs personnes, et que, d'autre part, l'existence de plusieurs choses dans l'état

(1) Deux passages des *Traité*s pourraient faire penser que Philoxène distingue réellement le sens du terme *nature* de celui du terme *hypostase*, en disant que tous les hommes (p. 192, l. 5), ou l'homme et la femme (p. 148, l. 55), diffèrent en hypostase, mais non en nature. La traduction de A. VASCHALDE nous paraît peu exacte en ces endroits. Nous lirons plutôt p. 192, l. 5 : Quia neque cuilibet ex hominibus est natura extra naturam proximi sui (et non pas : *natura a natura proximi sui distincta*), etsi alia et alia (*sit*) hypostasis cujuslibet illorum... etc.; et p. 148, l. 55 : Quamvis hypostases viri et mulieris, qui una sunt natura (et non pas : *qui unus sunt naturae*), divinitati et humanitati, quae duae sunt naturae, comparari non possint... etc. — La différence est marquée, non pas entre la nature et l'hypostase d'un même individu, comme entre l'essence spécifique et l'individu lui-même, mais entre un individu en particulier et la nature humaine commune. Celle-ci n'est pas une essence spécifique, mais c'est, pour Philoxène, la collection des individus humains. Nous le prouverons au chapitre II, art. 2, § 3, en parlant de la formule ἐκ δύο φύσεων.

d'union et de composition suffit à leur enlever la raison, non seulement de personnes, mais encore d'hypostases et de natures multiples (1). Sévère a dû certainement identifier les termes φύσις et ὑπόστασις pour soutenir, comme il l'a fait dans un écrit spécial (2), qu'il est indifférent de dire que le Christ est *de deux hypostases* ou *de deux natures* (ἐκ δύο ὑποστάσεων, ἐκ δύο φύσεων). Si, malgré l'affirmation du moine Eustathius, le patriarche monophysite ne semble pas avoir dit également : ἐκ δύο προσώπων, c'est l'apparence nestorienne de cette dernière exposition qui l'en a détourné (3).

Il y avait une différence réelle, non seulement quant à la doctrine, mais encore quant aux formules et aux expressions, entre les chalcedoniens et les nestoriens. Ce phénomène n'avait pas échappé aux monophysites, et cependant ils se sont obstinés à confondre et à rejeter en bloc la christologie occidentale et celle des Antiochiens avancés. Philoxène sait parfaitement que la formule des chalcedoniens établit l'unité d'hypostase et de personne, en même temps que la dualité de natures, dans le Christ (4). Mais, à ses yeux, cette différence avec la formule

(1) Voir le passage de l'écrit *Contra Grammaticum* dans EUSTATH. MON., PG., t. LXXXVI, 908 A. Nous donnons ici cet extrait, que nous examinerons encore plus d'une fois dans la suite. Sévère écrit : Πῶς οἱ πάσης ἀνειδείας ἀνάμειστοί δύο λέγοντες φύσεις, φασι μὴ λέγειν δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα· ὅτι καὶ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ διαιρουμέναις ταῖς φύσεσιν ἡγούν ὑποστάσεις, συνεπινοεῖται τὰ πρόσωπα· θάτερον γὰρ θάτερου διαιρούμενον, εὐθὺς ἴδιον ἐπιγράφεται πρόσωπον· ἐν συνθέσει δὲ ὑφισταμέναις ταῖς φύσεσιν ἐξ ἧν εἰς Χριστὸς καὶ μίαν ἀποτελούσαις ὑπόστασιν καὶ φύσιν τὴν τοῦ Μονογενοῦς Λόγου σεσαρκωμένου καὶ ἐνανθρωπήσαντος, συναπολήγει καὶ ἡ φαντασθεῖσα τῇ ἐπινοίᾳ τῶν ὑποστάσεων καὶ προσώπων δυάς, εἰς ἓν τι συνδραμούσα τὴν ἐξ ἁμφοῖν μίαν ὑπόστασιν, καὶ ἀκολούθως ἐν ἐπιγραφομένῃ τὸ πρόσωπον. Τὰ γὰρ δύο μὴ ἐν δύο φαίνεσθαι προσώποις, τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.

(2) Sévère parle de ce petit traité dans une lettre au diacre Misaël. Cf. Brooks, *The sixth Book...*, I, 221.

(3) Nous discuterons le témoignage d'Eustathius en examinant, dans le ch. II, art. 2, § 3, les variantes de la formule ἐκ δύο φύσεων.

(4) *Tract.*, p. 115; BUDGE, l. c., p. CXXVII, Philoxène attribue aux nestoriens la division du Christ en deux fils, deux natures et deux hypostases. — L'étude des écrits : *Contre ceux qui disent deux natures*

nestorienne des deux hypostases ne peut se soutenir; elle est absurde et hypocrite (1). Dans sa lettre au médecin Prodochus, Sévère accuse S. Léon et le Concile d'avoir partagé le Christ en deux *personnes*, en admettant la dualité de natures et d'opérations dans le Christ après l'ineffable union (2). Déjà Timothée Ælure écrivait, dans la 7^e réfutation du Tome de Léon (3): « Voici qu'il enseigne de nouveau des doctrines semblables à celles de Nestorius en disant: « afin de mourir par une personne et de pas périr par l'autre ». Il dit qu'autre est celui qui est mort et autre celui qui n'est pas mort. Mais si, comme il l'a dit auparavant, c'est le Verbe éternel du Père qui s'est incarné de la Mère de Dieu (θεοτόκος) Marie, et (si) c'est Dieu qui est né d'elle, et s'il n'y a qu'une personne de Dieu le Verbe incarné, c'est celui-là même qui s'est incarné qui est mort dans la chair pour la vie du monde. » (4) Nous voyons donc ces auteurs monophysites remplacer indifféremment l'un par l'autre les termes *nature*, *hypostase*, *personne*, en exposant la doctrine de leurs adversaires chalcédoniens et nestoriens. Ils agissent de la sorte en supposant tacitement, ou même en établissant expressément, qu'une telle substitution de mots leur est absolument permise. C'est, à notre avis, une nouvelle preuve de l'équivalence parfaite des trois termes dans la langue christologique de nos docteurs (5).

et une hypostase (BUDGE, *l. c.*, p. CIV s.), et : *Contre Nestorius* (*ibid.*, p. CXXIII s.), où les adversaires soutiennent l'unité d'*hypostase*, montre que ce sont les chalcédoniens et S. Léon qui y sont visés. *Ibid.*, p. XCIX, 8^e anathème, Philoxène n'attribue plus au Concile la division des *hypostases*, mais celle des natures, propriétés et opérations.

(1) Cf. le 4^e anathème, dans BUDGE, *l. c.*, p. XCVIII.

(2) *Doctrina*, DIEKAMP, p. 310, XXVI.

(3) Timothée y critique ce passage du Tome : « Et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili : ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. » On remarquera que S. Léon ne parle nullement de *personnes*, mais bien de *natures*, en cet endroit.

(4) Addit. 12156, f. 44 r B-C.

(5) Nous nous sommes intentionnellement borné à quelques citations; les nombreux textes que nous alléguons dans la suite de notre travail permettront souvent de constater les phénomènes signalés ici, et confirmeront notre opinion.

En présence de ce phénomène, on est porté à se demander pour quelles raisons les monophysites ont employé des mots différents, alors qu'ils plaçaient entre eux une équivalence complète. Une première cause de la pluralité des termes reçus se rencontre, sans doute, dans la nécessité où nos auteurs se trouvèrent de reprendre toutes les expressions des adversaires, pour les passer au crible d'un scrupuleux examen. Mais il en est une autre, plus profonde et plus efficace : c'est que la tradition avait déjà transporté dans le domaine christologique la terminologie fixée au siècle précédent pour l'exposition scientifique du dogme trinitaire. Sévère (1) nous la fait connaître dans plusieurs passages, où il rend compte en même temps de la modification que ces mots avaient subie dans leur signification en passant d'une matière à une autre. C'est ainsi que, les catholiques posant la différence de *nature* et *hypostase*, Sévère répond que ces termes marquent des notions différentes en théologie proprement dite, c'est-à-dire dans l'exposé du dogme trinitaire. Mais lorsqu'on parle de l'*économie*, ajoute-t-il, *nature* et *hypostase* sont synonymes. A l'appui de son assertion, il allègue l'autorité de S. Grégoire de Nazianze. Ce Père a dit que « la nouveauté du mystère a innové les natures » ; notre docteur en infère que les termes eux-mêmes ont reçu par là une valeur nouvelle (2). Si *nature* et *hypostase* n'avaient pas une signification identique,

(1) Il est admis qu'un écrit de Sévère inspira l'ouvrage de Léonce de Byzance : Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν. Cf. LOOFS, *Leont. v. B.*, p. 35; JUNGLES, *Leont. v. B.*, p. 3. On est donc en droit de chercher dans cet écrit de Léonce l'argumentation du patriarche monophysite.

(2) PG., t. LXXXVI, 1021 B : ὁμολογουμένως μὲν ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ἦτοι φύσις ἐπὶ τῆς θεολογίας οὐκ ἔστι ταῦτον · ἐπὶ μὲντοι τῆς οἰκονομίας ταῦτον ἀλλήλοις εἰσὶν. Εἰ γὰρ τὰς φύσεις ἐκαινοτόμησεν τὸ καινοπρεπὲς τοῦ μυστηρίου, κατὰ τὸν θεῖον Γρηγόριον, καινοτομήσει οἶμαι καὶ τὰς προσηγोरίας, ὡς κατ' αὐτὸν ἀμφοτέροις ἐφαρμόζει τὸν θατέρου λόγον τε καὶ ὄρον. — Le même principe, au sujet de la modification subie dans leur sens par les termes *nature* et *hypostase* quand ils se rapportent à l'incarnation, est répété dans un passage de la troisième lettre de Sévère à Jean l'higoumène, et appliqué encore à établir l'unité de ἐνέργεια : *Doctrina*, DIEKAMP, p. 309 s.

comment les Pères : Athanase, Cyrille, auraient-ils pu si souvent, en christologie, employer nature pour hypostase, et réciproquement, hypostase au lieu de nature (1) ?

Nous avons ainsi reconnu la valeur relative que les monophysites attribuent aux termes nature, hypostase et personne. Dans tout le développement dogmatique du mystère de l'incarnation il n'y a, entre ces mots, aucune différence de sens. Leur synonymie parfaite n'apparaîtra, sans doute, avec évidence que par ce que nous dirons dans le paragraphe suivant ; mais dès maintenant nous pouvons déjà comprendre qu'ils s'emploient l'un pour l'autre et se remplacent mutuellement dans les formules christologiques. Souvent même les théologiens de la secte n'admettent pas que leurs adversaires aient eu, au sujet de la valeur de ces expressions, une pensée différente de la leur (2). Pour confirmer leur interprétation et leurs définitions des termes, ils en appellent, nous l'avons entendu, aux Pères, surtout à S. Cyrille, prétendant rester fidèles au langage comme à la doctrine de leurs prédécesseurs et maîtres. Nous ne ferons qu'une remarque au sujet de cet argument patristique. Loofs soutient que, déjà chez S. Cyrille, et en christologie, il se prépare, entre les termes φύσις et ὑπόστασις, une distinction de sens semblable à celle

(1) PG., t. LXXXVI, 1924 C. L'acéphale (*Sévère*) remarque qu'en théologie, les Pères eurent pour règle de distinguer l'hypostase de l'essence, ou la personne de la nature τῷ αὐτῷ λόγῳ ἢ τῷ ἰδίῳ τοῦ κοινοῦ διενήνοχεν. Mais ce principe ne fut pas appliqué en christologie : Ἐπὶ δὲ τῆς ἐνανθρωπήσεως οὐκέτι αὐτοῖς ὁ καινὸν οὗτος πεφύλακται, ἀλλὰ τὰς ὑποστάσεις πολλάκις ἀντὶ τῶν φύσεων, καὶ ἔμπαλιν τὰς φύσεις ἀντὶ τῶν ὑποστάσεων παραλαμβάνουσι, ὡς ταύτῃ τῷ ταῦτὸν ἀμφοτέρων παρίστασθαι. Puis, ayant montré que Cyrille emploie φύσις pour ὑπόστασις, et réciproquement, et qu'Athanase a dit δύο προσώπα ἐπὶ Χριστοῦ, il conclut : οὐκ ἂν δὲ τοῦτο οἱ πατέρες ἔπραττον, εἰ μὴ καινοτομεῖσθαι τοὺς ὅρους τοῦτων τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τῆς οἰκονομίας ἐγίνωσκον.

(2) Le terme *personne* semble créer une difficulté. Les monophysites ne lui refusent-ils pas la synonymie avec *nature* et *hypostase* en faisant de l'unité *personnelle* la caractéristique de l'hérésie de Nestorius ? Il faut remarquer qu'ils prétendent que Nestorius voile sa pensée par l'affirmation de l'unique personne. De ce chef, ils se défont du terme ; mais, quand ils l'emploient eux-mêmes, ils lui donnent le sens de nature et hypostase.

qui était reçue, à cette époque, entre les deux mots susdits en matière trinitaire (1). Nous ne pouvons nous ranger à cette opinion, l'après un examen attentif des écrits de l'archevêque d'Alexandrie. Un phénomène nous a frappé au cours de nos lectures, et nous croyons qu'il mérite d'être signalé. Quand Cyrille emploie le langage propre à sa christologie (2), jamais, sans doute, il ne donne à l'humanité du Christ le nom d'*hypostase*, mais jamais non plus il ne l'appelle une *nature*, une *nature humaine* (3). C'est donc bien à tort qu'on laisse croire que ce Père a eu, en christologie comme en théologie, la notion d'une nature qui ne fût pas hypostase (φύσις οὐχ ὑπεστώσα, φύσις ἀνυπόστατος). Nous aurons l'occasion de parler dans la suite de la théorie de l'*anhypostasie* de la *nature humaine*, par laquelle on a voulu rendre compte de la doctrine de S. Cyrille

(1) LOOFS, *Leontius v. B.*, p. 45 et p. 46. — Le même auteur est encore plus catégorique dans son article : *Christologie (Kirchenlehre)*, dans PRE, t. IV³, p. 80. Il n'y admet la synonymie de *nature* et *hypostase* dans la terminologie christologique de S. Cyrille, que quand ce Père parle d'une φύσις ὑπεστώσα, en opposition avec les δύο φύσεις de la christologie antiochienne, ou qu'il a en vue la φύσις ἡγουν ὑπόστασις du Verbe. Dans les autres cas, dit Loofs, « die menschliche *Natur*, welche die Antiochener auch als καθ' ἐαυτὴν ὑπεστώσα fassten, ist für Cyrill nicht ὑπόστασις. » — HARNACK (Dg., II³, 352) dit, avec plus de modération : « Den Unterschied von φύσις (οὐσία) und ὑπόστασις, der sich doch bereits bei den Antiochenern für die Christologie angebahnt hat, hat Cyrill kaum gestreift. »

(2) Nous entendons excepter les cas d'emploi des formules δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ ou ἐκ δύο φύσεων. Elles n'appartiennent pas à la terminologie propre à la doctrine de Cyrille, mais elles constituent des concessions aux Orientaux unis. Nous le montrerons au chapitre II, art. II, § 2 et 3. — Il faut aussi se garder d'attribuer au langage christologique de S. Cyrille l'expression ἀνθρωπεία ou ἀνθρωπίνη φύσις quand ce Père ne fait que reproduire le langage de ses adversaires antiochiens; p. ex. : PG., t. LXXVI, 397 D et 401 A (passages signalés par J. MAHÉ, *Les anathématismes de S. Cyrille et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. VII, 1906, p. 337.)

(3) Cf. EHRHARD, *art. cit.*, et J. MAHÉ, *art. cit.* L'élément humain dans le Christ est, pour Cyrille, σὰρξ, ἰδία σὰρξ, σὰρξ ἐψυχωμένη, σῶμα, σῶμα ψυχὴν ἔχον νοερὰν, ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρωπίνον, εἶδος καθ' ἡμᾶς, τὸ καθ' ἡμᾶς, etc.

sur l'incarnation. Cette théorie disparaît (1) avec la prétendue distinction entre φύσις et ὑπόστασις, sur laquelle on l'avait édifiée. Il ne reste à Loofs aucun argument en présence du fait que nous avons allégué et que nous croyons avoir constaté avec certitude. Le savant auteur a confirmé son opinion en remarquant que les formules : ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, et : ἐκ δύο φύσεων εἷς, si fréquentes dans les écrits de S. Cyrille, n'y alternent pas avec ces autres : ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἐκ δύο ὑποστάσεων (2). Cette observation n'est pas parfaitement exacte (3). En outre, Cyrille semble bien avoir mené la lutte contre Nestorius et ses adhérents sans prêter grande attention à la formule δύο φύσεις des Antiochiens. C'est dans la dualité des *hypostases* qu'il retrouve toujours la dualité de Fils (4). Pour marquer fortement l'unité du Verbe incarné, il devait naturellement insister sur l'unité d'*hypostase* par la doctrine de l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. L'expression ἕνωσις φυσική, encore fréquente dans les ouvrages du saint archevêque, gêne un peu, cela se conçoit, l'argumentation de Loofs. Peut-on s'en débarrasser en se contentant de la rapporter, comme un souvenir, à l'ancienne terminologie (5)? S. Cyrille la défend avec ardeur contre les Antiochiens! En réalité, elle est, quant à ses deux termes, d'une importance capitale dans la christologie cyrillienne; nous le prouverons plus loin (6).

(1) Pour autant qu'on la voudrait distinguer de la doctrine de l'*enhy-postasie*.

(2) LOOFS, *l. c.*, p. 48, et *art. cit.*, p. 50. HARNACK, *l. c.*, p. 332, a repris sans réserve cette affirmation de Loofs.

(3) Cyrille parle aussi de l'ἕνωσις κατὰ φύσιν, soit en propres termes (PG., t. LXXVI, 68 A et 1220 B), soit d'une manière équivalente (*ibid.*, 1209 C et 1217 C). L'expression ἐκ δύο ὑποστάσεων εἷς se retrouve dans ὑποστάσεων σύνοδος, ἡνωσθαι τὰς ὑποστάσεις (*ibid.*, 396 C, 408 B).

(4) Dans les fameux anathématismes de Cyrille, il n'est pas même fait mention de la dualité des *natures*; mais la division des *hypostases* est expressément condamnée (3^e anath.).

(5) LOOFS, *l. c.*, p. 48 : « ... obwohl der Terminus ἕνωσις φυσική aus alterer Zeit beibehalten wird. » Et c'est cependant cette union que Cyrille reconnaît comme exprimant correctement le mystère, en disant des hérétiques (PG., t. LXXVI, 1220 B) : ἐνώσεως γὰρ τῆς κατὰ φύσιν καὶ ἀληθοῦς οὐδεὶς λόγος αὐτοῖς · καίτοι ταυτὴν ἔχοντος τοῦ μυστηρίου τὴν ὁδὸν δρθὴν καὶ ἀπλανεστάτην.

(6) Cf. *infra*, art. 2.

Nous pensons donc qu'en donnant aux termes *nature*, *hypostase* et même *personne*, un sens équivalent, les auteurs monophysites restaient en conformité de langage avec leurs prédécesseurs alexandrins. Quel était ce sens unique, quelle était cette valeur commune des trois mots si souvent répétés? C'est ce que nous devons étudier et reconnaître immédiatement.

§ 2.—*La valeur absolue des termes : nature, hypostase, personne, dans l'exposition dogmatique de la christologie monophysite.*

Les monophysites établissent une équivalence parfaite entre les trois termes dont nous nous occupons; c'est la conclusion de nos recherches précédentes. Pour notre part, nous n'avons garde de confondre la *nature* d'un être avec son *hypostase* ou sa *personne*. Il est clair que l'un, au moins, de ces trois mots reçoit un sens différent selon qu'il est employé par nos auteurs ou par les théologiens modernes. On s'accorde à reconnaître que, lorsque les termes *nature* et *hypostase* se différencient par le sens, le premier exprime l'essence spécifique, la qualité essentielle, qui fait qu'un être appartient à telle catégorie plutôt qu'à telle autre, que la pierre est pierre plutôt que plante, etc. Le second, au contraire, marque l'être comme existant par lui-même, séparé de tout autre, d'une existence propre et indépendante. Ces termes une fois considérés comme synonymes, il importe encore de savoir lequel des deux a attiré, en quelque sorte, l'autre à sa signification propre; en d'autres mots, et pour parler plus concrètement : les monophysites ont-ils donné à φύσις le sens que nous attachons à ὑπόστασις, ou l'équivalence s'est-elle établie parce que ὑπόστασις marque ce que nous entendons désigner par φύσις? Problème d'une importance capitale, dont la solution jettera une vive lumière sur la christologie que nous étudions.

L'opposition monophysite s'est surtout scandalisée de la dualité de *natures* définie à Chalcédoine. A leur tour, les partisans du Concile ont dirigé leurs attaques et leurs accusations contre l'unique *nature* affirmée et défendue par la secte. On ne disputa

pas au sujet de l'*hypostase*, dont l'unité était admise dans les deux camps; les adversaires paraissent avoir attribué le même sens à ce terme. Au contraire, le mot *φύσις* était absolument équivoque, et son emploi créa toutes les difficultés. C'est à déterminer aussi exactement que possible le concept qui y correspond, dans la pensée des monophysites, que nous allons nous consacrer; nous nous efforcerons de le dégager graduellement des déclarations successives de nos auteurs.

* * *

Les docteurs monophysites ont des manières de parler qui nous étonnent. D'un être quelconque, nous disons qu'il *est* un individu, mais qu'il *a* ou qu'il *possède* une nature, qu'il *est de* telle nature. Tel n'est pas le langage de nos docteurs, comme on le remarque à chaque page de leurs écrits. Il ne s'agit pas pour eux de savoir si le Christ *a* deux natures ou ne *possède* qu'une seule nature, mais bien d'affirmer qu'il *est* une nature unique, qu'il *n'est pas* deux natures malgré l'incarnation. Ainsi Philoxène écrit : « Bien que la *corporéité* et la *spiritualité* diffèrent en celui qui renaît par le baptême, cependant on ne peut pas dire qu'elles sont deux natures en lui : de même le Christ, engendré et né de la Vierge, n'est pas pour cela deux natures, bien qu'en lui la divinité soit différente de l'humanité, parce que la différence des natures que nous devons reconnaître dans le Christ ne manifeste pas le nombre, mais proclame (*seulement*) qu'il n'y a pas eu confusion par l'union. » (1) « Dans leurs ouvrages les Pères nous ont appris à confesser que le Christ est une nature incarné. » (2) « De même que c'est le Verbe quant à l'*esse*, et qu'on n'en prend pas un autre pour lui, de même c'est lui quant au *fieri*, et l'on ne peut en introduire un autre. Car il est une hypostase et une nature incarnée, Dieu et homme, Verbe et chair, Fils et Christ, Unique et Premier-né, Seigneur et Jésus. » (3) Sévère d'Antioche emploie les mêmes expressions :

(1) *Tract.*, p. 111.

(2) *Ibid.*, p. 147.

(3) *Ibid.*, p. 178.

« Nous anathématisons ceux qui, après l'union ineffable, disent que notre unique Seigneur Jésus-Christ est deux natures. » (1)
« Il y a des cas où, affirmant que le Christ est de deux natures (ἐκ δύο φύσεων), nous disons aussi qu'il est deux natures et en deux natures (καὶ δύο φύσεις καὶ ἐν δύο φύσεσι λέγομεν εἶναι αὐτόν). » (2) Le patriarche monophysite prête même son langage aux chalcédoniens : si le synode de Chalcédoine est blâmable, ce n'est pas parce qu'il a dit que le Christ *est* deux natures (δύο φύσεις εἰποῦσα τὸν Χριστόν), mais parce qu'il a rejeté l'union hypostatique et la formule ἐκ δύο (3). L'examen que nous ferons bientôt des formules christologiques nous montrera la même manière de parler employée par tous les auteurs monophysites. Ainsi, la phrase fameuse : « Une nature de Dieu le Verbe incarnée », n'est pas, dans la bouche de nos docteurs, l'expression de ce que *possède* le Christ; c'est sa définition même et l'on doit comprendre que le Christ *est*, après le mystère, l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée.

Pour être ainsi rapporté comme prédicat essentiel et direct (*essentialiter et in recto*) à un individu, il est clair que le terme *nature* ne peut signifier simplement un principe d'être ou une essence spécifique, mais doit marquer un être concret et existant individuellement. Nous dirons bien, dans notre langage philosophique, que le Christ est Dieu et homme; nous ne pourrions pas affirmer qu'il *est* nature divine et nature humaine. Constatons donc que *nature*, dans la christologie monophysite, doit marquer un être concret et existant, et non pas seulement une forme, qui appartient à un sujet, mais n'est pas le sujet lui-même.

Une seconde observation vient confirmer cette conclusion. Philoxène va nous donner quelques exemples de ce qu'il appelle *natures*. En parlant des théophanies de l'Ancien Testament, l'évêque de Mabboug dit que le feu, la nuée, la forme humaine, dans lesquels Dieu s'est manifesté, n'étaient pas des *natures*

(1) PG., t. LXXXVI, 909 D. Ce passage est emprunté à la synodique de Sévère à Jean Nicioles.

(2) *Ibid.*, 912 A.

(3) *Ibid.*, 908 D.

véritables, mais des ressemblances naturelles. Dans les plaies qui frappèrent l'Égypte, les natures contraires, c'est-à-dire le feu et la grêle, se mêlèrent sans que l'eau éteignît le feu et sans que le feu consumât l'eau. Le Verbe de Dieu, dit-il encore, est tout entier en lui-même, et tout entier dans les natures, c'est-à-dire dans les créatures où on le reconnaît. Quand le Père a engendré son Fils, celui-ci n'a pas été reçu en dehors de Dieu, dans un lieu fini et limité, car les corps et les natures, qui distinguent les lieux et les endroits, n'avaient pas encore été créés. Les exemples tirés des natures : du rayon et de l'éclat du soleil, du feu, de la pensée, ne peuvent faire comprendre l'omniprésence du Verbe. Par une seule action prodigieuse, Dieu a subitement tiré du néant et amené à l'existence toutes les choses et toutes les natures incorporelles. Le *fieri* du Verbe le laisse immuable, parce qu'il se rapporte à un Dieu, et non pas à une des natures qui ont commencé à exister (1).

Il nous paraît évident que, dans tous ces exemples, le terme *nature* est employé en un sens très concret; qu'il ne se contente pas de désigner une forme ou une essence, mais qu'il est l'exact synonyme de notre expression : individu, ou : être individuel. L'eau, le feu, les corps, les êtres incorporels, etc., sont des êtres réels, individuels, et c'est en ce sens qu'ils sont désignés par Philoxène sous le nom de *natures*. De la même façon, Sévère d'Antioche fera remarquer à Sergius le Grammairien (2), qu'il est insensé de prétendre que l'Emmanuel est composé de deux propriétés et de deux opérations. Car, ajoute-t-il, on ne dit pas que l'homme est composé de faculté de penser (*propriété de l'âme*) et de blancheur ou de noirceur (*propriétés du corps*); mais l'homme est formé de *natures*, c'est-à-dire du corps et de l'âme, auxquelles adhèrent ces propriétés. Dans la discussion avec Jean le Grammairien au sujet de la formule *ex ὁμο φύσεων*, Sévère déclare expressément que ces deux *natures*, dont (ἐξ ὧν) le Christ est formé, ne sont pas des essences, qui marquent ce qui est universel et se retrouve en beaucoup d'hypostases : ces deux *natures*

(1) *Tract.*, p. 126; 86; 73; 74; 76; 177, et *passim*.

(2) *Première lettre à Sergius*, Addit. 17184, f. 7 r A.

sont, l'une, l'unique hypostase du Verbe, et l'autre, l'unique chair animée d'âme raisonnable (1).

Ce dernier texte nous montre que Sévère connaissait aussi ce que nous appelons l'essence spécifique ou la nature d'un être. Il réservait cette signification au terme οὐσία, et se gardait bien de l'attribuer à φύσις employé dans les formules et les explications christologiques. Dans l'exposition scientifique du dogme de l'incarnation, *nature* n'a pas, pour Sévère, un sens général et abstrait; ce terme n'indique pas davantage une réalité appartenant à un sujet; il marque, au contraire, comme dans les écrits de Philoxène, l'être même, singulier et concret, qui possède son existence propre; il est absolument équivalent à *hypostase*. Le Verbe et le corps animé, dont le Christ est composé, sont deux choses bien réelles, deux substances; on dit que le Christ est « de (ἐκ) deux *natures* »; ce ne sont pas simplement des formes et des essences spécifiques, et l'expression : ἐκ δύο οὐσιῶν doit être rejetée. Il n'y a qu'une *nature* (φύσις) après l'incarnation, comme nous le verrons, parce que le Christ est un seul être, quoique composé; mais on doit maintenir la dualité d'essences (οὐσίαι) pour conserver la distinction spécifique de la divinité et de l'humanité dans l'union (2).

(1) PG., t. LXXXVI, 920 D. Ἡμεῖς ἐκ δύο φύσεων λέγοντες τὸν Ἐμμανουήλ, οὐκ οὐσίας νοοῦμεν τὰς φύσεις, τὰς τῆς κοινότητος δηλωτικὰς, καὶ πολλῶν ὑποστάσεων περιεκτικὰς, ἀλλὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ Λόγου καὶ τὴν μίαν σάρκα τὴν ἐψυχωμένην νοερώς, ἐξ ὧν ἀτρέπτως συνενήνεκται εἰς ἓν καὶ συντέθεται. — Voir un passage parallèle du *II Contra Grammat.*, c. 28, cité par Theodosius d'Alexandrie, dans son discours sur la *Trinité* : CHABOT, *Documenta*, p. 73.

(2) Nous développerons ces idées dans la suite de notre étude (ch. II, art. 2, § 3 et ch. III, art. 2). La correspondance avec Sergius, à laquelle nous les empruntons, est précieuse pour déterminer le sens exact que Sévère attache aux termes οὐσία et φύσις en christologie. Le patriarche refuse absolument de dire μία οὐσία, comme il dit μία φύσις, au sujet du Christ. Ce n'est pas qu'il ignore que les deux termes puissent également marquer l'essence spécifique et commune; en matière trinitaire, les Pères ont employé φύσις pour désigner la divinité commune aux trois hypostases. Mais, en christologie, ils n'ont pas dit οὐσία, mais φύσις (μία) parce qu'ils savaient, par S. Basile, que οὐσία et ὑπόστασις diffèrent comme τὸ κοινόν et τὸ ἴδιον. Les paroles de Sévère supposent évidemment

Ces premières constatations nous amènent à reconnaître que la meilleure manière de traduire le mot φύσις employé par la christologie monophysite, consiste à le rendre par un de ces termes indéterminés dans ce qui est pour nous l'ordre de *nature* : être individuel, individu. La pensée reste dans l'ordre de l'*existence* réelle, et ne s'engage pas encore dans la détermination de la *qualité naturelle*, ou essence spécifique, de l'être désigné comme *nature*. Nous sommes déjà avertis du danger de confusion créé par une si complète diversité de terminologie. Le sens monophysite du terme φύσις va encore se préciser.

* * *

C'est une préoccupation constante chez Philoxène d'écarter du Verbe incarné le *nombre*, c'est-à-dire de soustraire le Christ à toute pluralité. « Nous confessons un (*seul*) Fils de Dieu avant et après l'incarnation, et nous n'introduisons pas (*en lui*) une autre nature, ou le nombre, à cause de son unicité. » (1) « Qui pourrait entendre sans trembler que le Fils Unique doit être compté (*comme*) deux; qu'une moitié de lui est Dieu, et l'autre moitié, homme; une moitié créateur, et l'autre, créature; une partie Dieu en vérité, et l'autre, seulement par métaphore? Or, c'est là ce qu'il faut penser, si l'on va détruire l'unité en introduisant le nombre. » (2)

Ceux qui « introduisent le nombre » dans le Christ sont évidemment ceux qui comptent en lui deux natures ou deux hypostases après l'incarnation. Si l'on appelle l'humanité du Christ une (*seconde*) nature, on prétend par le fait même qu'il est « deux », et qu'il tombe sous le nombre. C'est toujours dans la

l'équivalence des termes φύσις et ὑπόστασις en christologie. Si les Pères ont confondu φύσις et οὐσία en théologie, dit-il encore, ils se sont bien gardés d'agir de même en traitant de l'incarnation; ils y ont employé des termes différents : ὑπόστασις, πρόσωπον, afin de ne laisser aucune obscurité dans leurs explications. Cf. Addit. 17184, f. 43 r B-v A (Voir *Appendices*, A, II).

(1) *Tract.*, p. 39.

(2) *Ibid.*, p. 43.

doctrine diophysite que se rencontre l'écueil de la dualité (1); le nombre est la conséquence nécessaire de la pluralité de natures.

Qu'est-ce donc que ce *nombre*, et pourquoi faut-il écarter si soigneusement du Christ le nombre des *natures*? Philoxène va répondre à cette double question. « Le Christ n'est pas pas deux êtres parfaits, comme le pensent les hérétiques; car l'humanité n'apparaît pas séparée de la divinité, pour que l'on croie qu'elles sont deux êtres parfaits..... Dieu entier et parfait est devenu, de Marie, parfaitement homme et chair; mais il ne tombe pas de ce chef sous le nombre, parce que l'on ne reconnaît pas d'abord en Marie deux hypostases ou natures, qui se seraient ensuite unies. » (2) « Le Verbe n'est pas devenu double dans le sein (*de la Vierge*), ni soumis au nombre, parce qu'il n'a pas pris un homme que l'on compte avec lui, mais c'est lui-même qui s'est fait homme sans changement. » (3) « Ne forge donc pas dans ton esprit le fantôme de ce qui n'existe pas; ne compte pas celui qui n'est jamais reconnu (*comme*) soumis au nombre. En effet, l'hypostase du Verbe n'a jamais été comptée, ni quand elle a été engendrée de l'Essence, ni quand elle a pris un corps de la Vierge, ni quand la chair est venue au monde. Nulle part le Verbe n'est reconnu comme soumis au nombre, parce que ce qui *est* n'est pas séparé de ce qui *est devenu*, ...ni la divinité de l'humanité, ni l'éternité de ce qui *est devenu* dans le temps. Si un homme avait été formé dans la Vierge avant que le Verbe s'y fit chair, et si on l'avait reconnu comme un autre que le Verbe, on aurait peut-être raison de tenir l'opinion contraire, et de croire que celui qui a été conçu dans la Vierge est *deux*, au lieu d'*(être)* un. » (4)

On voit, par ces textes, que l'acceptation du *nombre* dans le Christ requiert, comme condition préalable, l'existence à part de la divinité et de l'humanité, du Verbe et d'un homme, de deux êtres distincts que ne se seraient joints qu'après avoir tout

(1) Voir p. ex. : *Tract.*, p. 59.

(2) *Ibid.*, p. 133 s.

(3) *Ibid.*, p. 197.

(4) *Ibid.*, p. 48.

d'abord été indépendants l'un de l'autre, c'est-à-dire après avoir existé individuellement. Introduire le nombre dans le Verbe incarné, c'est reconnaître comme correctes toutes les expressions inventées par les nestoriens pour caractériser l'union. (1) Le nombre est donc, pour Philoxène, la collection déterminée d'êtres distincts et individuels, existant séparément. Il reçoit la même définition dans la philosophie de Sévère d'Antioche. Léonce de Byzance, dans l'*Epilysis*, fait proposer par l'acéphale (Sévère) une difficulté reposant sur ce principe, que le nombre indique une réunion d'êtres qui existent séparément (2). Malgré ce témoignage, Junglas met en doute la réalité d'une telle conception du nombre dans l'esprit de Sévère (3). Après ce que nous avons entendu de Philoxène sur la propriété et les conditions du nombre, nous n'avons pas de peine à admettre que le patriarche monophysite ait réellement partagé cette opinion. (4)

Si les auteurs monophysites ont vu dans la doctrine des deux *natures*, l'introduction d'un tel nombre dans le Verbe incarné, et s'ils ont, pour cette raison, rejeté le diophysisme (5), il est aisé

(1) *Tract.*, p. 44.

(2) Ἄλλ' ἐκεῖνο οὐκ ἂν εἴποις, ὡς μὲν ὑπόστασις τὸ διηρημένον καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον δηλοῖ, ὁ δὲ ἀριθμὸς, καὶ μάλιστα τῆς δυάδος, ἄλλο τι παρὰ τοῦτο σημαίνει· πᾶς γὰρ ἀριθμὸς ἐν ποσότητι, μονὰς δὲ μόνῃ ἀποσον. Εἰ δὲ τῆς μονάδος τὸ ἀποσον, καὶ διὰ τοῦτο ἄτομον, δυάδος ἄρα καὶ παντός ἀριθμοῦ τὸ ποσὸν διηρημένον. PG., t. LXXXVI, 1917 D.

(3) *Leontius von B.*, p. 121 : « Nach Leontius hätte Severus den Zahlen eine trennende Kraft beigelegt; die Zahlen, namentlich die Zweizahl brächten in dem gezählten Gegenstande eine reale Trennung hervor; oder wenigstens dürfe man nur real verschiedene Dingen zählen... Ob Severus wirklich eine so konfus-naive Vorstellung von den Zahlen hatte, bleibt trotz der Versicherung des Leontius sehr zweifelhaft. »

(4) On peut voir encore une très curieuse application de cette théorie du nombre chez Philoxène, *Tract.*, p. 24. L'auteur ne permet pas de compter *secundum ordinem numeri* les trois hypostases divines. Ce passage n'est intelligible que si l'on admet que l'*ordo numeri* requiert nécessairement l'existence séparée et indépendante des êtres qu'on veut y placer.

(5) Jacques de Saroug écrit aussi (*Première lettre aux moines de Mar Bassus*, MARTIN, l. c., p. 226) : « Ceux qui divisent en deux le Christ indivisible et qui placent en lui des nombres et des noms, qui proclament Dieu le Verbe et qui parlent de l'homme qui a été pris,

de conclure que le terme φύσις marquait, à leurs yeux, autre chose qu'une forme abstraite ou qu'une essence spécifique. L'exclusion de la pluralité des *natures* par crainte du nombre nous amène de nouveau à reconnaître que nos docteurs concevaient une *nature* comme un être concret et singulier; nous pouvons même ajouter, à la suite de ces dernières considérations, qu'une *nature* était pour eux un être individuel et subsistant séparément, tout comme une hypostase. La notion de *nature* est bien précisée; continuons notre enquête pour la confirmer.

* * *

Dans leurs luttes contre la doctrine des deux natures, les monophysites usent souvent d'une sorte d'argument *ab absurdo*, qui consiste à ramener tout diophysisme au nestorianisme pur et simple, et à montrer que, de même que les hérétiques, les partisans de la définition de Chalcédoine doivent admettre deux hypostases, deux personnes, deux Christs et deux Fils. Ce raisonnement est une nouvelle preuve qui montre que nos auteurs entendent par *nature* un être concret et individuel, ayant son existence propre et indépendante. Nous croyons qu'on s'en convaincra aisément par la lecture des textes que nous allons citer.

« Si le même n'est pas Dieu et homme sans changement, et homme et Dieu sans conversion, mais si c'est *un autre et un autre*, car c'est là ce que force à penser l'expression « deux natures » reconnue par eux (*les diophysites*), comment donc existe-t-elle encore, l'union (ἔνωσις) qu'ils confessent cependant en lui avec nous. » (1) Ainsi donc on ne peut, au dire de Philoxène, reconnaître la dualité des natures après l'union, sans affirmer qu'il y a dans le Christ deux êtres, deux individus. Celui qui soutient la doctrine des deux natures, « rejette l'inhu-

ceux-là, l'Eglise les anathématise. Ceux également qui comptent et classent les *natures* après l'union, qui reconnaissent leurs propriétés et leurs singularités, ceux-là, l'Eglise les déclare étrangers à sa communion, parce que le Christ ne peut pas se diviser en deux. »

(1) *Tract.*, p. 45.

manation, brise l'union, et la remplace soit par la conjonction, soit par l'inhabitation dans l'homme pris par le Verbe. « C'est là aussi ce qu'a pensé Nestorius : quiconque, en effet, dit que celui qui est né est *de deux natures* (1), doit nécessairement penser que deux se sont incarnés : un homme, corporel par sa nature, et Dieu incorporel qui s'est fait corps. Et s'il n'est pas permis de penser de la sorte, et si Jésus n'est pas « deux » à cause de la génération (*temporelle*), on ne peut admettre qu'une hypostase et nature incarnée. Quiconque voit deux natures dans l'incarnation ignore ce qu'il dit ou, s'il le sait, il pèche volontairement et s'expose à une condamnation plus terrible ». (2) Dire que le nom de Christ n'indique pas une (*seule*) nature, personne et hypostase incarnée et faite homme de la Vierge, c'est affirmer que ce terme marque deux natures *séparées et éloignées l'une de l'autre*; c'est prétendre que l'évangéliste Jean et les Synoptiques ont parlé de deux *sujets* différents; la confession des deux natures est pire que l'infidélité (3).

Le terme φύσις est donc pris par Philoxène, aussi bien que les termes : personne et hypostase, dans le sens d'individu, de sujet indépendant. Sévère en fait le même emploi, car, à ses yeux, la confession du Christ en deux natures brise l'union, la déchire par la dualité et partage le mystère (4); elle divise le Christ et place en lui « un autre et un autre » (5); elle aboutit à l'adoration d'un homme (6). Tous les diophysites sont, sans distinction, de véritables nestoriens (7).

Nous avons beaucoup de textes qui montrent que les mono-

(1) L'expression employée ici n'est pas ἐκ δύο φύσεων, mais δύο φύσεων.

(2) *Tract.*, p. 198. — *Ibid.*, p. 113, Philoxène donne comme équivalentes les expressions : être un autre et un autre, et : être comploté en hypostases ou natures.

(3) *Lettre aux moines de Beth-Gaugal*. VASCHALDE, *Three Letters*, p. 154.

(4) *Sermon sur le Trisagion*, ap. EUSTATH., PG., t. LXXXVI, 932 A.

(5) *Homélie aux fidèles de Kinnésrin*, DUVAL, *Patrol. Orient.*, t. IV, f. 1, p. 77.

(6) MANSI, *Concilia*, XI, 443.

(7) Voir les fréquentes accusations contre le Concile, dans les *Lettres de Sévère*. Cf. BROOKS, l. c., *Index*. V° Chalcedon.

physites ont fait aux tenants de la doctrine des deux natures le reproche d'admettre deux Fils et deux Christs. Nous en citerons brièvement quelques-uns; ils établissent clairement le sens que nous avons déjà reconnu au terme φύσις. Dans la 9^e réfutation de la définition de Chalcédoine, Timothée Ælure écrit : « Il n'y a pas de *nature* qui ne soit *hypostase*, ni d'*hypostase* qui ne soit *personne*. S'il y a deux natures, il y a absolument deux personnes; et s'il y a deux personnes, il y a aussi deux Christs, ainsi que les nouveaux docteurs le proclament. » (1) Philoxène affirme également que « deux natures sont exactement le même nombre de fils. » (2) Il s'en explique en répondant au second point de la consultation de Maron d'Anazarbe. « Tu m'as encore écrit, dit-il : l'expression « une nature incarnée », ils (*les chalcédoniens*) l'expliquent (*comme cette autre*) : « en deux! » (*natures*). Cela est absolument impossible! Ils montrent uniquement leur malice et leur ignorance. Car si l'on explique : « une nature incarnée » par : « en deux » (*natures*), il faut de même (*expliquer*) « une hypostase » (*par*) : « en deux » (*hypostases*), et « une personne » (*par*) : « en deux » (*personnes*), et « un fils » (*par*) : « en deux fils ». Toutes ces (*expressions*), en effet, suivent celle de l'unique nature incarnée, et si celle-ci s'explique par : « en deux » (*natures*), les autres doivent aussi se comprendre de même; et l'on doit confesser, selon leur opinion, qu'en même temps qu'il est deux natures, le Christ est deux hypostases, deux personnes et deux Fils. S'ils craignent de dire deux *hypostases* de peur d'être pris à dire deux *Fils*, qu'ils cessent donc de compter le Christ en des *natures*, et qu'ils confessent avec nous *une nature incarnée*, et aussi *une hypostase faite homme*, *une personne* et *un fils*, etc. » (3) Sévère dit aussi, en argumentant contre Jean Grammaticus : « S'il y a deux natures après l'union, il y a aussi deux hypostases après l'union. Et s'il (*le Verbe*) est incarné, il y a donc deux Fils, deux Christs et deux Seigneurs. » (4)

(1) Addit. 12156, f. 41 r C.

(2) BUDGE, *l. c.*, p. CXXII, l. 24.

(3) Addit. 14726, f. 20 v. — Un passage semblable : BUDGE, *l. c.*, p. CXXIX, l. 10-15.

(4) Ce passage est un extrait du XVII^e chapitre du deuxième livre *Contra Grammaticum*. Nous l'avons rencontré dans le ms. Addit. 12153, f. 162 r B.

Citons encore la parole de Jean de Tella, dans sa *Profession de foi*. Il attaque les diophysites réputés nestoriens, et il s'écrie : « Ils divisent en deux formes celui qui est un sans changement, et ils placent deux natures, qui sont pourtant évidemment (*deux*) hypostases, dans celui qui ne reçoit absolument pas le nombre. » (1) *Nature* a donc bien le sens concret et individuel attaché aux termes : hypostase, personne, Fils, Seigneur et Christ.

* * *

Nous n'avons pas épuisé la série des arguments par lesquels nous établissons notre thèse. Celui que nous voulons encore proposer est de loin le plus solide et le plus important. Les monophysites nous y révèlent eux-mêmes les conditions qu'ils réclameraient pour donner à l'humanité du Christ le titre de *nature*; ils nous manifestent clairement par là la valeur qu'ils attachent à ce terme en christologie. En outre, ils nous permettent de découvrir à quelles sources ils ont puisé un tel concept.

C'est aux écrits apollinaristes que nos auteurs ont repris, comme leurs prédécesseurs alexandrins, le sens qu'ils donnent au terme φύσις en christologie. Les citations qu'ils empruntent à ces ouvrages jettent une vive lumière sur la notion de *nature* dans la christologie monophysite. Nous nous contenterons de transcrire ici les passages du Pseudo-Jules de Rome cités par Timothée Ælure (2), et nous verrons ensuite comment tous les monophysites postérieurs restèrent fidèles à la doctrine qui y est proposée.

La 9^e autorité alléguée par Timothée dans son florilège patristique *Contre ceux qui disent deux natures*, est celle « de Saint Jules, évêque de Rome. A mon Seigneur et collègue dans

(1) Addit. 14540, f. 224 r A.

(2) Les fragments du Pseudo-Jules cités par Timothée Ælure ont été publiés en syriaque, d'après le ms. même dont nous nous servons (Addit. 12156), par P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig, 1888, p. 67 s. On trouve au même endroit (p. 78 s.) la cinquième lettre du Pseudo-Jules, tirée du ms. Addit. 14597, f. 102 C-105 D.

le sacerdoce, Denys. » (1) Nous citerons les passages où le Pseudo-Jules combat la doctrine des deux natures dans le Christ. Après avoir rappelé que d'aucuns ont accepté la doctrine de Paul de Samosate et séparent le Dieu de l'homme dans le Christ, il continue (*Addit. 12156 f. 3 v A*) : « Mais ceux qui confessent que c'est le Dieu du ciel qui a pris un corps de la Vierge, et qu'il est un avec sa chair, causent un trouble inutile en employant les expressions de l'impiété de ceux-là. A ce que j'entends, en effet, ils disent eux aussi *deux natures*, bien que Jean montre manifestement que Notre-Seigneur est un, en disant que « le Verbe s'est fait chair », de même que Paul, en disant que « un (*est*) le Seigneur Jésus-Christ par qui tout (*a été fait*) ». Car si celui qui est né de la Vierge sainte est un, et s'il est celui par qui tout a été fait, une est la *nature*, parce que une est la *personne*, laquelle ne reçoit pas de séparation en deux. Car, dans l'incarnation (*incorporatio*), le corps n'est pas (*une*) nature à part et la divinité (*une*) nature à part, mais de même que l'homme est une (*seule*) nature, de même aussi le Christ qui est devenu dans la forme des hommes (*n'est qu'une nature*). S'ils ne reconnaissent pas qu'il est un par l'union, ils peuvent également séparer en plusieurs (*l'homme qui est*) un, et dire qu'il est plusieurs natures, parce que le corps est plusieurs formes (*εἶδος*), (*étant composé*) des os, des nerfs, des veines, de la chair, de la peau, des (*f. 3 v B*) ongles, des cheveux, du sang et de l'esprit, toutes choses qui diffèrent sans doute entre elles, mais qui sont cependant une (*seule*) nature. Ainsi donc la réalité de la divinité est également une (*nature*) avec le corps, et il n'est pas séparable en deux

(1) C'est la lettre *Θεομάρζω* d'Apollinaire (Cf. G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, p. 197 s.). Elle est donnée en grec dans PL., t. VIII, col. 938 s.; en syriaque dans DE LAGARDE, *l. c.* — « La lettre *Θεομάρζω* est une réponse à Denys. Celui-ci paraît avoir été favorable à Apollinaire. Il l'avait informé que, dans la région où il vivait, des orthodoxes professaient la dualité des natures du Christ; ils reprochaient aux apollinaristes d'enseigner que la chair du Christ est du ciel et est consubstantielle à Dieu. D'autre part, les partisans du Laodicéen leur reprochaient sans aucun doute, comme il le fait lui-même, de professer les erreurs de Paul de Samosate. De là des disputes entre orthodoxes. Apollinaire écrit pour expliquer sa doctrine et apaiser le conflit. » G. VOISIN, *l. c.*

natures. » Puis le Pseudo-Jules montre par les Écritures qu'il faut écarter du Christ toute division en deux : il fait ressortir que ceux qui admettent la dualité des natures doivent, dans le Christ, adorer « l'un » et ne pas adorer « l'autre » ; il établit la nécessité de dire « une nature » afin que le baptême soit administré au nom du Seigneur. Il réfute la calomnie qui attribue à ses partisans la doctrine de l'origine céleste du corps du Christ ; puis il interdit l'emploi de la formule des deux natures (f. 3 v. C) : « Nous ne connaissons pas la séparation de l'unique personne, et nous ne séparons pas le céleste du terrestre, ni le terrestre du céleste, car la division est une impiété. Ne donnons donc pas prétexte à ceux qui divisent, en disant nous aussi deux natures. Car le corps (*du Christ*) n'est pas par lui-même (*une*) nature, puisqu'il n'est (f. 4 r A) pas un être vivant par lui-même et ne peut être séparé du vivifiant. Le Verbe n'est pas non plus séparé (*pour exister*) par lui-même en la nature qu'il possède par ce qu'il *est*, sans le corps ; car le Seigneur est dans la chair, et ce n'est pas sans la chair qu'il est venu dans le monde. Le corps créé n'est pas séparé de la divinité incréée, pour qu'on sépare la nature créée, pas plus que le Verbe incréé n'est venu sans corps, pour qu'on sépare la nature incréée et la (*nature*) créée. Mais si ces deux sont un par l'union, le groupement et la composition de l'aspect humain, un est aussi le titre qui convient au composé. » (1)

Il nous semble résulter clairement de ces passages que, pour le Pseudo-Jules, il n'y aurait deux *natures* dans le Christ que si la divinité et l'humanité (2) existaient chacune à part, de leur

(1) La suite de la lettre ne nous intéresse plus ici. Le Pseudo-Jules y exhorte ses partisans à éviter les querelles de mots et pour cela, à ne pas employer l'expression usitée parmi les adversaires, c'est à-dire ceux qui confessent les deux natures et se rattachent à Paul de Samosate. — Une partie du passage cité est encore reprise par Timothée dans la réfutation du Tome de Léon (f. 44 v A).

(2) Remarquez que cet auteur dit toujours : « *le corps, la chair* », et non pas : « *l'humanité* ». C'est une particularité de la doctrine apollinariste, qui n'attribue pas au Christ l'âme raisonnable, mais tout au plus l'âme animale. Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 283 s.

existence propre et séparée, l'homme et le Dieu n'étant pas un seul et même sujet, mais deux individus distincts, comme dans la doctrine de Paul de Samosate. C'est, nous semble-t-il, la preuve convaincante que le terme φύσις est employé, dans cette explication christologique, en un sens absolument concret et individuel. Il est encore pris expressément comme synonyme de personne (πρόσωπον, parsôpâ), et ce qui constitue une *nature*, c'est l'existence propre et indépendante (εἶδος, κατὰ μόνος, καθ'ἑαυτόν).

Nous allons voir que Timothée Ælure, qui cite le Pseudo-Jules avec tant de complaisance, est un fidèle disciple de ce maître et un partisan de sa doctrine (1). Après avoir fait valoir plusieurs arguments contre les diophysites, et avoir montré les blasphèmes auxquels, à son avis, leur doctrine impie conduit (2), Timothée continue en indiquant les raisons pour lesquelles il ne peut se résoudre à donner à l'humanité du Christ le nom de *nature* quand il la considère dans l'union. Nous citerons tout le passage, malgré sa longueur, afin que l'on puisse s'assurer que la *nature* est bien l'être subsistant, l'individu séparé.

(F. 19, r B). « Mais parce la chair de Dieu le Verbe n'a pas eu d'hypostase ni de mouvement quelconque dans le sens virginal de la Vierge Mère de Dieu, indépendamment de la conception de Dieu le Verbe, qui s'est volontairement anéanti par miséricorde et a participé comme nous au sang (f. 19 r C) et à la chair ; et (parce que) ce n'est pas un homme ordinaire qui a été formé, existant séparément et par lui-même (κατὰ μόνος καὶ καθ'ἑαυτόν), comme chacun de nous est constitué, animal raisonnable, de l'âme et du corps, — mais que Dieu le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire homme, en réalité, par l'économie, tout en restant, sans changement, Dieu par nature, — pour ces raisons on n'appelle pas nature de l'homme ordinaire, ni substance, le corps

(1) Il cite encore d'autres passages reproduits également par DE LA GARDE, *l. c.*, p. 73 s. — Nous aurons encore l'occasion de faire remarquer que certaines idées et certains arguments de Timothée sont repris presque mot à mot des écrits du Pseudo-Jules.

(2) Cf. le passage cité dans notre article dans la *Revue d'hist. ecclési.*, t. IX (1908), p. 680.

animé et sans souillure de l'Emmanuel; mais on l'appelle le corps de Dieu le Verbe, *parce qu'il n'a point existé par lui-même*, comme il a été dit auparavant. Il n'est pas non plus devenu homme par nature — comme nous tous, hommes ordinaires créés par Dieu, — *pour être joint ensuite* par participation à Dieu le Verbe. En effet, de l'humanité commune, c'est-à-dire (de) la nature ou substance des hommes, s'est incarné, sans changement et sans confusion, le Verbe de Dieu, et il s'est fait homme selon l'économie. C'est pourquoi il est aussi appelé créature et congénère (*parent*) et consubstantiel aux hommes, et (*leur*) frère dans la chair, en tant que c'est le même qui est consubstantiel et coéternel au Père par nature, étant le Dieu Maître de tout (f. 19 v A) et béni dans les siècles. Car cela est universellement reconnu par nous par cette addition : « dans la chair », laquelle indique la raison (τὸν λόγον) de l'économie de celui qui, par nature, est Dieu. Comme il a déjà été dit, son corps précieux n'est pas appelé nature ou essence d'un homme ordinaire, ou de l'un de ceux qui sont semblables à nous, *parce que l'enfant n'a pas existé d'abord séparément pour être ensuite joint par participation à Dieu le Verbe*. C'est là l'opinion de Nestorius et de ceux qui disent *deux natures*. Ils attribuent deux natures à notre unique Seigneur Jésus-Christ, comme si la nature divine avait adhéré à la nature de l'homme qui a été formé (*dans le sein de la Vierge*), comme ils disent. Pour nous, nous conformant à la règle des Écritures divines et des saints Docteurs de l'Église, nous anathématisons ceux qui disent deux natures ou deux substances du Christ. En effet, on n'appelle pas nature du Christ son corps, qui lui a été uni selon l'économie ineffable, (*ce corps tiré*) de la Sainte Vierge, pour notre rédemption; mais on le dit, on le croit et il est en réalité le corps précieux de Dieu le Verbe. Car le corps humain est devenu le sien (f. 19 v B) par l'économie, sans péché. Il est impossible que la chair vivifiante de Notre-Seigneur soit appelée seconde nature de Dieu le Verbe, ou sa seconde substance. En effet, il est écrit que c'est dans sa chair qu'a souffert celui qui a été crucifié, le Seigneur de la gloire. Personne ne peut dire que le Seigneur de la gloire a souffert dans sa nature ou (*sa*) substance.

Mais si Dieu le Verbe a fait sienne une autre *nature*, c'est-à-dire *s'il s'est joint un homme parfait*, et si le Christ est deux natures, comme il semble à ceux qui disent deux natures, on voit qu'ils disent que c'est dans sa nature qu'il a souffert, — ce qui est une affirmation impie, — et qu'ils disent que la nature divine est passible. Car la nature du Christ est seulement la divinité, laquelle s'est aussi incarnée sans changement pour notre salut, afin aussi qu'il apparût dans la chair et qu'il souffrit dans la chair, selon les Écritures divines. On ne dit non plus d'aucun homme ordinaire qu'il est apparu dans la chair, ou qu'il a souffert dans la chair, car l'homme tout entier, animal raisonnable, est appelé chair dans la divine Écriture. Le Christ, au contraire, comme quelqu'un qui est Dieu par nature, (*f. 19 v C*) est dit avoir souffert dans la chair : car le même était (*à la fois*) impassible comme Dieu par nature, mais passible selon l'économie, parce que le Verbe s'est fait chair et est demeuré Dieu. »

Appeler l'humanité du Verbe une *nature*, une seconde nature, une fois l'union accomplie, ce serait ramener celle-ci à une simple conjonction de deux êtres existant d'abord séparément et de leur existence indépendante. L'humanité du Christ, si on la désigne comme *nature*, devient un homme ordinaire, un être existant séparément, un enfant d'abord formé dans le sein de la Vierge; elle n'est unie au Verbe qu'après coup, quand déjà elle a existé séparément, et encore par une simple adhésion ou conjonction. Timothée manifeste les mêmes idées au sujet de la *nature* en d'autres endroits de ses écrits. Dans la 9^e réfutation de la définition de Chalcédoine, à propos de ces paroles du Concile : « καὶ δύο πρὸ τῆς ἐνώσεως φύσεις τοῦ Κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἐνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει », (1) Timothée dit : (2) « Jamais un homme dont le cœur fût sain dans la foi n'a enseigné ou soutenu deux *natures*, soit avant, soit après l'union. Car le Verbe ἄσαρκος de Dieu a été conçu dans le sein de la Sainte Vierge, et il s'est ensuite incarné de la chair de la Sainte Vierge, de la manière que lui seul connaît, tout en res-

(1) Cf. EVAGR., HE., l. II, c. IV (PG., t. LXXXVI, 2508 C).

(2) Addit. 12156, f. 41 r C.

tant sans changement et sans conversion comme Dieu, et il est un avec sa chair. En effet, *la chair n'eut ni hypostase ni substance avant la conception de Dieu le Verbe, pour qu'elle soit appelée également nature séparément et par elle-même*. Car il n'y a pas de *nature* qui ne soit *hypostase*, ni d'*hypostase* qui ne soit *personne*. S'il y a deux *natures*, il y a aussi absolument deux *personnes*, et s'il y a deux *personnes*, il y a aussi deux *Christs*, comme les nouveaux docteurs le proclament. » Et dans la 11^e réfutation du Tome de Léon (1), sur ces paroles : « *Assumpta est de matre Domini natura, non culpa* », il se contente de remarquer : « Voici que de nouveau il dit *nature*, en plaçant l'homme à part (καθ'ἑαυτόν). »

Il est inutile de nous attarder à tirer encore de ces textes la conclusion qui s'en dégage clairement quant au sens attribué au terme *nature* dans la christologie monophysite. Montrons plutôt que ce mot est toujours employé de la même manière par les auteurs subséquents. Philoxène donne aussi, pour expliquer comment l'humanité ne peut être *nature* dans le Verbe incarné, cette raison, qu'elle n'a jamais existé et n'existe pas par elle-même (καθ'ἑαυτήν). Dans le 7^e chapitre de l'ouvrage *Contre Nestorius*, il écrit (2) : « Si, après qu'il s'est incarné, le Verbe est deux *natures*, le Verbe est aussi deux *hypostases* après qu'il s'est incarné. Mais si une est l'*hypostase* du Verbe incarnée, une est aussi la *nature* du Verbe incarnée (μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Car l'*hypostase* du Verbe n'est rien moins que sa *nature*; mais, de même que la *nature* du Verbe est la divinité, de même l'*hypostase* du Verbe est également la divinité. Et si l'*hypostase* du Verbe est la divinité, elle est une (*hypostase*) incarnée après le corps (3), et on ne compte pas une autre *nature* avec elle. Si le corps et l'âme ne sont pas comptés (*comme*) une autre *hypostase* dans l'*hypostase* du Verbe, parce que leur *hypostase* est « devenue » (4) en l'*hypostase* du Verbe, de même ils ne sont pas comptés (*comme*) une autre *nature* avec la *nature* du

(1) Addit. 12156, f. 43 r A.

(2) BUDGE, *l. c.*, p. CXXVI s.

(3) C'est-à-dire après qu'il s'est fait chair.

(4) Le *devenir* est ici le *fieri* qui amène à l'existence.

Verbe, parce que c'est dans la nature du Verbe que leur nature a été créée et est « devenue ». En effet, ils ne sont pas comptés en *(une) nature* différente en dehors de la nature du Verbe, si ce n'est dans la *(nature)* commune de toute l'humanité. Car s'ils sont comptés dans une nature différente en dehors de celle du Verbe, ils doivent également être comptés en une hypostase différente en dehors de l'hypostase du Verbe; parce que, de même que leur hypostase n'a pas été constituée ni n'est « devenue » en dehors de l'hypostase du Verbe, *leur nature n'a pas non plus été créée ni n'est « devenue » à part elle* (καθ' ἑαυτήν) (1) *en dehors de la nature du Verbe*. Et si, parce que c'est dans l'hypostase du Verbe que leur hypostase est « devenue », une est l'hypostase du Verbe incarnée (μία ἡ τοῦ Λόγου ὑπόστασις σεσαρκωμένη), puisque c'est aussi dans la nature du Verbe que leur nature est « devenue », une est la nature incarnée (μία φύσις σεσαρκωμένη), et il (*le Verbe*) n'est pas dit *deux natures*. »

Toute cette argumentation, dans laquelle Philoxène procède par affirmations catégoriques, montre que, dans son esprit, la synonymie entre hypostase et nature ne souffre aucun doute. De plus, nous voyons que les deux termes sont également pris dans le sens très concret de réalité subsistante et que, s'il n'y a, dans le Verbe incarné, pas plus deux *natures* que deux hypostases; si la formule : *une nature incarnée* se justifie aussi bien que cette autre : *une hypostase incarnée*, c'est parce que le corps et l'âme, c'est-à-dire l'humanité du Verbe, n'ont pas eu d'existence propre et indépendante, mais ont appartenu au Verbe et ont subsisté en lui dès le moment même où ils commencèrent à être. *Nature* a donc encore en christologie le sens d'*individu* (2).

La même conclusion se dégage des écrits de Sévère d'Antioche. Sa correspondance avec Sergius surtout est instructive quant au point de doctrine qui nous occupe en ce moment.

(1) La correction nécessaire pour obtenir l'expression syriaque qui correspond à καθ' ἑαυτήν s'impose évidemment. La simple lecture du texte le fait voir.

(2) Plusieurs passages des *Traité sur l'incarnation* manifestent la même pensée et le même langage. Cf. p. ex., p. 192.

Nous voulons en citer quelques passages. Dans sa première lettre, le patriarche explique à Sergius comment il n'y a dans le Verbe incarné ou dans l'Emmanuel qu'une nature et qu'une hypostase, sans que la divinité et l'humanité soient confondues (1). Il emprunte une comparaison à l'union de la *nature spirituelle* et de la *nature sensible*, qui ne diffèrent pas seulement l'une de l'autre, mais se rencontrent encore séparément. Les suppose-t-on unies, la diversité en qualité naturelle (2) demeure, mais « toute division disparaît parce qu'elles n'existent plus par elles-mêmes et à part (*καθ'ἑαυτὰς καὶ ἀνὰ μέρος*), ces choses qui diffèrent en qualité naturelle, mais forment une (*seule*) hypostase de (ἐκ) deux. » Sévère invite son correspondant à appliquer ces notions à la considération de l'Emmanuel : là aussi on reconnaît deux éléments, qui persistent dans leur diversité en qualité naturelle après l'union hypostatique, mais ne connaissent plus désormais de séparation. Après la citation d'un passage emprunté à S. Cyrille, il conclut (3) : « Si quelqu'un divise, d'une manière impie, l'Emmanuel en la dualité des natures après l'union, la *séparation* accompagne nécessairement la différence des *natures*, et à la suite des natures, les propriétés sont aussi totalement *séparées*. » (4) Le seul terme de *natures* suffit donc à marquer l'existence séparée, individuelle, des êtres auxquels il est appliqué.

Nous avons établi la synonymie parfaite des termes *nature*, *hypostase* et *personne* dans la terminologie christologique du patriarche d'Antioche. Un nouveau passage de la correspondance de Sévère avec Sergius va nous montrer chez notre docteur la

(1) Addit. 17154, f. 3 v A-B.

(2) Nous expliquerons au chapitre III, art. 2, que la ποιότης φυσική est, pour Sévère, ce que nous appelons l'*essence spécifique*. La conservation de la différence en qualité naturelle est donc la négation catégorique de la confusion et du mélange, ainsi que de la transformation dans l'union de l'incarnation.

(3) Addit. 17154, f. 4 r A.

(4) Nous avons déjà dit, en parlant de la correspondance échangée entre Sévère et Sergius (*supra*, p. 165 s.), que Sévère admettait la pluralité, mais non la séparation, des propriétés. Nous reviendrons sur la notion de *propriété* au chapitre III.

théorie même de Timothée *Ælure* au sujet des notions exprimées par les mots susdits, au sujet des conditions requises pour qu'un être reçoive ces qualifications, et des raisons qui ordonnent de les refuser à l'humanité unie au Verbe. Avec l'hérésie de Nestorius, Sévère rejette toutes les expressions de la christologie nestorienne : adhésion, union d'affinité, participation à la dignité de Fils, etc. Et voici les explications qu'il donne pour justifier son attitude (1) : « Pour l'adhésion d'affinité en effet, l'enfant existant d'abord par lui-même a sa personne et son hypostase ; et de même le Verbe qui a habité en lui, apparaît en son hypostase et en sa personne propres ; il se fait une union d'affinité de deux personnes, par le seul lien de l'égalité du nom et de la dignité de Fils. Mais pour l'union hypostatique et la composition naturelle qui convient à Dieu, parce que c'est dans l'union même que cette chair, animée d'âme raisonnable, prise (*par l'opération*) de l'Esprit-Saint et de Marie, Mère de Dieu et toujours Vierge, a eu son être, et (*parce que*) elle n'a pas existé par elle-même avant l'union au Verbe, c'est le Verbe que l'on croit devenu enfant sans changement et sans conversion, tout en restant ce qu'il était. Ce qu'il a pris, il ne l'a ni changé ni converti ; il s'est prêté à la croissance progressive, à la conception et à la génération parfaite. Ainsi il est né glorieusement de la Sainte Vierge qui est demeurée Vierge après l'enfantement, et qui est comptée parmi les mères sans être déçue de la gloire de la virginité. Ici donc, comment oserait-on appeler : deux natures ou deux hypostases, l'unique Christ glorieusement formé de deux ? Car, après que le Verbe, selon la parole de l'Évangile, a couvert la Vierge de son ombre, on ne peut voir même pendant un seul instant, qu'en elle (*dans la Vierge*) le corps animé d'âme raisonnable qui lui fut uni (*au Verbe*), ne soit pas le sien (*celui du Verbe*). C'est pourquoi Athanase, versé dans les choses divines, dit aussi qu'une est la nature du Verbe incarnée, afin de montrer très clairement par cette formule l'indivisibilité de l'union. Car c'est le Verbe existant avant les siècles et éternellement avec le Père, connu dans son hypostase et simple dans son

(1) Addit. 17154, f. 18 r A-18 v A.

essence, qui est devenu composé par l'économie. Cette parole : « qui s'est incarnée » donne à entendre que c'est dans l'union au Verbe que la chair animée d'âme raisonnable a existé et qu'elle n'a pas subsisté par elle-même et dans son hypostase propre. »

L'eutychianiste Sergius, se rendant aux démonstrations de Sévère, dira aussi dans son apologie : « Que personne ne pense.... introduire la propriété et la nature (*existant*) par elle-même; sans doute, la raison des composés est d'unir deux ou plusieurs choses quelconques, mais une est la nature parfaite de l'être vivant. » (1)

* * *

Résumons les données acquises grâce aux considérations et aux arguments que nous avons fait valoir dans les pages précédentes. La terminologie scientifique dont les monophysites se servent change de sens suivant la matière dans laquelle elle est employée. Le terme φύσις possède une signification bien déterminée en théologie proprement dite; il en reçoit une autre, non moins déterminée ni moins constante, dans l'exposition du dogme christologique. Lorsqu'il s'agit d'exprimer en formules l'état du Verbe dans l'incarnation, l'être même du Christ, nos docteurs entendent marquer par le mot *nature*, non pas une essence spécifique ou une forme abstraite, non pas même une réalité entrant comme un principe ou comme une partie dans la composition d'un être, mais l'existant comme tel, la chose concrète, indépendante et séparée. Le nom de φύσις désigne l'individu, le sujet; il s'emploie dans une synonymie parfaite avec ὑπόστασις et πρόσωπον. La philosophie de ces auteurs est simple et directe; elle ne s'embarrasse pas dans les abstractions et les distinctions; elle n'atteint que le concret, le réel, l'existant. L'ordre des essences et des purs concepts lui est presque complètement étranger (2)

(1) Addit. 17154, f. 50 v A.

(2) Pour s'occuper des « essences qui marquent ce qui est commun et qui embrassent plusieurs hypostases », Sévère a eu besoin de rencontrer les objections de Jean Grammaticus contre la formule ἐκ δύο

et elle n'entre pas davantage dans l'ordre moral auquel nous reportons le sens attribué par nous aux termes *hypostase* et *personne*. La libre disposition de soi-même, la volonté, le libre arbitre, dont la négation, en ce qui concerne l'humanité du Christ, était capitale dans l'apollinarisme (1), ne sont pour ainsi dire plus considérés par les monophysites (2). De ces derniers, comme de S. Cyrille (3), on pourrait dire qu'ils n'ont que des « catégories physiques » pour décrire l'unité du Christ. Aucun des termes de cette trilogie : φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον n'emprunte sa signification, dans la christologie monophysite, à l'ordre logique ou à l'ordre moral; tous trois expriment de la même façon la réalité physique, l'être existant comme tel, individuel et séparé. Dire d'une chose qu'elle est une *nature* (*hypostase, personne*), ce n'est pas encore déterminer son *essence* et la classer dans une *espèce*. C'est uniquement la signaler comme subsistant par elle-même, de son existence propre et indépendante, et sans appartenir à un autre être qui en serait le possesseur (4).

Nous nous sommes arrêté longuement à établir notre opinion parce que l'interprétation correcte des termes en question est d'une souveraine importance dans l'étude de la christologie monophysite. C'est le moyen unique et absolument nécessaire pour saisir exactement la pensée qui se cache sous les formules de nos auteurs.

φύσεων. Cf. *supra*, p. 256 s. C'est au terme οὐσία et jamais à φύσις, en christologie, que le patriarche monophysite a réservé ce sens. Dans sa terminologie propre, cette notion d'essence spécifique se traduit par l'expression ποιότης φυσική. Cf. *infra*, ch. III, art. 2.

(1) Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 290 s.

(2) Nous parlerons de l'unité de volonté en examinant la formule μία φύσις etc., et au ch. III, art. 3. On verra que l'idée de liberté n'y intervient nullement.

(3) LOOFS, *Leontius v. B.*, p. 48 : Der ethische Begriff der Persönlichkeit fehlt; Cyrill hat nur physische Kategorien (μία φύσις, μία ὑπόστασις) zur Beschreibung der Einheit in Christo. »

(4) C'est bien là ce que montrent les textes qui refusent à l'humanité du Christ le titre de *nature* parce qu'elle a été l'humanité du Verbe dès qu'elle a commencé à exister. Cf. *supra*.

· Nous avons dû nous écarter de l'opinion commune, qui n'attribue pas un sens uniforme et toujours identique aux termes φύσις et ὑπόστασις sous la plume des écrivains monophysites. Mais on n'avait pas pu jusqu'ici utiliser les textes si clairs de Timothée Ἐλνρε. La plus récente étude sur la christologie de Philoxène n'a pas même supposé que cet auteur pût parler un langage philosophique différent du nôtre (1). En examinant la doctrine de Sévère d'Antioche, Junglas reconnaît encore une double valeur au terme φύσις dans la terminologie employée par le patriarche (2). Le sens concret est celui que nous avons admis et prouvé. Quant au sens abstrait, dont Junglas se dispense de démontrer l'existence, parce qu'elle est universellement concédée (3), nous croyons qu'on sera désormais forcé de le rejeter entièrement. La φύσις de la christologie monophysite n'est nullement ce que nos théologiens appellent *nature*; elle n'est pas

(1) C'est l'*Introduction* placée par A. VASCHALDE en tête de sa publication : *Three Letters of Philoxenus*, Romé, 1902.

(2) *Leontius von Byzanz*, p. 111.

(3) *Ibid.* « Da die abstrakte Bedeutung des Wortes φύσις bei Severus allgemein zugegeben ist, ist es überflüssig, diese Bedeutung zu belegen ». Nous ne nions pas que les expressions φύσει, φυσικῶς, κατὰ φύσιν marquent une abstraction, mais celle-ci est tout entière dans l'opération de l'intelligence qui ne considère l'être que sous un seul aspect, en tant qu'il est « une nature ». Cela ne suffit pas pour affirmer sans restriction que le terme *nature* (φύσις) a parfois le sens abstrait lorsque nos auteurs, selon leur habitude, disent du Christ qu'il est une *nature*, qu'il n'est pas deux *natures*. Nous verrons d'ailleurs (§ 2) que les expressions φυσικῶς, κατὰ φύσιν ne signifient souvent que « réellement, en réalité », et non pas « spécifiquement ». Le texte de la *Doctrina* (DIEKAMP, p. 22 = MAÏ, *Script. vet. nov. coll.*, VII, 8 b), dans lequel JUNGAS (l. c., p. 116) prétend trouver le mot φύσις employé au sens abstrait et au sens concret, n'est pas de Sévère *ad Andream*, mais bien de S. Cyrille contre André de Samosate (PG., t. LXXVI, 329 D). Sévère le cite comme tel dans sa *Première lettre à Sergius* (Addit. 17154, f. 3 vA). C'est encore dans κατὰ φύσιν que JUNGAS veut trouver un sens abstrait pour φύσις. — Le même auteur (p. 114 s.) n'a rejeté qu'en partie l'explication donnée par DORNER (*Entwicklungsgeschichte...*, t. II, P. I, p. 109) touchant le sens de φύσις dans la terminologie christologique de Sévère. Nous parlerons de cette explication en examinant la formule diophysite (ch. II, art. 2).

d'avantage ce que l'on appelle du même nom en matière trinitaire.

On se demandera peut-être d'où venaient à nos monophysites ces manières d'employer les mêmes termes en des sens différents en christologie et en matière trinitaire. Nous avons déjà indiqué la relation d'étroite dépendance dans laquelle ces auteurs se trouvent à l'égard de la littérature pseudépigraphique apollinariste. D'autres avant eux s'étaient laissé prendre à la fraude et avaient également subi l'influence de ces écrits. Nous voudrions, avant de terminer ce paragraphe, mettre simplement sous les yeux du lecteur quelques textes fort suggestifs de S. Cyrille d'Alexandrie. Nous avons déjà dit qu'à notre avis, en christologie, Cyrille emploie les termes *nature* et *hypostase* (1) absolument dans le même sens. Cette synonymie acceptée, il faut encore déterminer la valeur absolue des deux mots et se demander si, pour Cyrille, l'*hypostase* est la *nature*, ou si plutôt la *nature* est l'*hypostase*, à parler notre langage philosophique.

Nous ne doutons pas qu'on doive s'attacher au second membre de cette alternative (2). L'humanité dans le Christ ne peut être une *nature*, une seconde *nature*, que si elle existe de

(1) S. Cyrille ne recule pas non plus devant l'emploi de πρόσωπον comme synonyme de ὑπόστασις. Les Orientaux, en critiquant ses anathématismes, lui rappellent qu'il a écrit à Nestorius : ἐνι τοιγαροῦν προσώπων τὰς ἐν Εὐαγγελίοις πάσας ἀναθέτουν φωνάς, ὑποστᾶσει μίᾳ τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκιωμένη. PG., t. LXXVI, 340 G.

(2) Nous ne pouvons nous ranger à l'avis de REHRMANN (*Die Christologie des h. Cyrillus von Alexandrien*, p. 289) : « Nestorius verbindet mit φύσις den Person-Begriff, Cyrill mit ὑπόστασις den Natur-Begriff » ! Il est vrai que le même auteur venait d'affirmer : « Was den Gebrauch von ὑπόστασις für φύσις und umgekehrt betrifft, so haben wir schon gehört dass Cyrill in seiner Christologie den bereits damals schon fixierten Unterschied formell nicht immer festhält ». Nous répétons que, loin d'être presque fixée, une telle distinction n'existait pas à cette époque, pas plus pour Cyrille que pour les Nestoriens. L'obscurité qui règne dans tout ce passage du livre de REHRMANN vient, croyons-nous, de ce que l'auteur n'a pas saisi le sens exact de φύσις dans la christologie cyrillienne, pas plus qu'il n'a remarqué comment l'archevêque d'Alexandrie considère l'humanité du Verbe lorsqu'il l'appelle *nature* ou lorsqu'il emploie l'expression « deux natures ». Cf. *infra*, ch. II, art. 2, § 2 et 3.

son existence propre et indépendante; en d'autres termes si après l'union on reconnaît encore deux *natures*, et non pas μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il faut confesser que l'on a dans le Christ « un autre et un autre », le Dieu et l'homme unis entre eux tout au plus par une relation externe de communauté de dignité, d'honneur et de nom : cette dualité est rejetée comme incompatible avec cette union (ἔνωσις) qui mérite vraiment cette appellation. Ce que Cyrille fait toujours remarquer chez les nestoriens, défenseurs de la formule δύο φύσεις, c'est la séparation, la division introduites par leur doctrine dans l'unique Christ, c'est l'équivalence de leurs δύο φύσεις avec deux Fils et deux Christs. N'est-il pas évident, si ce que nous venons d'affirmer est vrai, que Cyrille requiert pour que l'humanité du Christ soit φύσις, qu'elle existe *à part et par elle-même*, en d'autres termes, n'est-il pas évident que pour lui φύσις désigne, aussi bien que ὑπόστασις et πρόσωπον, en matière christologique, l'être réel en tant qu'individuel, existant indépendant et sujet distinct?

Nous ne pouvons songer à traiter ici *ex professo* de la christologie cyrillienne; cependant, les idées que nous avons émises sont si grosses de conséquences, qu'on nous saura gré de les appuyer sur quelques textes.

On ne peut nier que la doctrine des deux natures se trouve proprement, pour Cyrille, chez les partisans de Nestorius. La formule δύο φύσεις, sans doute, se rencontre encore chez les Orientaux unis par la paix de 433, mais chez eux, Cyrille l'explique et l'excuse. Elle est devenue en quelque sorte une simple formule à laquelle il ajoute une restriction et qu'il peut interpréter convenablement, dans le sens même de sa doctrine à lui (1). Or, quand Cyrille considère les deux *natures* admises par les nestoriens, il les envisage toujours comme deux êtres, deux individus

(1) Cf. les lettres à Acace et à Succensus, PG., t. LXXVII, 181 s. Les cas où la formule δύο φύσεις est reçue par S. Cyrille moyennant la restriction ἐν θεωρίᾳ ou une autre semblable ne peuvent être examinés ici. Nous verrons plus loin qu'ils ne constituent nullement une preuve contre le sens que nous attribuons au terme φύσις, mais qu'ils confirment plutôt notre opinion. Cf. *infra*, ch. II, art. 2, § 2.

distincts et séparés. « Ils disent que les natures sont entièrement séparées l'une de l'autre et absolument désunies, et que chacune d'elles existe proprement et à part (ἰδίᾳ τε καὶ ἀνὰ μέρος); ils prétendent que l'homme est ainsi joint à Dieu par relation, selon la dignité seulement et la puissance, et selon la communauté du nom de Fils. » (1) C'est dans ce sens que Cyrille interprètera la formule nestorienne : *deux natures*; il reprochera toujours à ceux qui la défendent de *diviser*, de *séparer* l'unique Christ en deux êtres existant séparément, individuellement et d'aboutir à la doctrine impie de deux Fils, de deux Christs. « Celui qui sépare les natures, dit deux Fils; il ne croit pas à l'Écriture qui dit : Le Verbe s'est fait chair. » (2) Les termes διαίρειν, διατέμνειν, καταδιστάναι sont toujours apportés pour expliquer et rejeter la doctrine nestorienne des deux natures et des deux hypostases; et celles-ci, dans cette même doctrine, sont deux êtres qui existent ἰδίᾳ, ἀνὰ μέρος, καταμόνας, ἰδικῶς, etc. (3) Si l'affirmation nestorienne des deux *natures* paraît à Cyrille la division du Christ en deux individus distincts, ne doit-on pas dire que le terme φύσις avait, à ses yeux, en christologie, le sens d'*existant séparé et indépendant*?

Cyrille ne connaissait aucun autre sens du terme φύσις en christologie; sinon, il aurait au moins cherché à expliquer le langage de ses adversaires, ou fait mention de leur interprétation. Il ne dira pas lui-même δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν; il recevra les Orientaux unis, qui se rattachent à cette formule,

(1) PG., t. LXXVI, 405 B : Φασὶ γὰρ διηρηθῆσθαι εἰς ἅπαν ἀλλήλων, καὶ ὁλοτρόπως ἀποφοιτῆν τὰς φύσεις, ἰδίᾳ τε εἶναι καὶ ἀνὰ μέρος ἑκατέρας· ἀνθρώπων δὲ οὕτω συνήφθαι Θεῷ σχετικῶς διατείνονται κατὰ μόνην τὴν ἀξίαν ἔχουν αὐθεντίαν, καὶ κατὰ τὴν τῆς υἰότητος ὡμονομίαν.

(2) PG., t. LXXVI, 252 C : Ὁ διαίρων τὰς φύσεις, δύο υἱοὺς λέγει, μὴ πιστεύων τῇ Γραφῇ λεγούσῃ ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. — Cf. *ibid.*, col. 405 B : Κατὰ μηδένα τρόπον διατέμνεσθαι δεῖν, ἵνα μὴ δύο νοώμεν υἱοὺς, μερίζοντες τὸν ἀμέριστον.

(3) Voir p. ex. PG., t. LXXV, 1385; LXXVI, 397; LXXVII, 192, 193, 223, 243 etc. C'est partout que l'on rencontre, dans les œuvres polémiques de Cyrille, des expressions qui montrent, dans la doctrine nestorienne des deux natures, la séparation, la division de deux êtres individuels dans le Christ.

mais cela n'aura lieu que lorsque, sans bien comprendre encore leur expression, il pourra y joindre l'attestation fournie par eux qu'ils ne confessent qu'un Fils et qu'un Christ, sans le séparer ni le diviser. (1)

Il nous paraît certain que le terme φύσις répond à un seul concept, dans la christologie cyrilienne comme dans la christologie monophysite. Ce concept, nous le répétons, n'est pas celui d'essence spécifique ou de principe d'être; c'est celui de l'être réel et individuel, existant par lui-même, séparément et indépendamment de tout autre. Notre thèse se confirmera encore par la suite, lorsque nous montrerons le sens véritable de toutes les restrictions que les monophysites mettent à l'emploi de la formule δύο φύσεις au sujet du Christ (2). Nous ferons voir qu'en ce point encore ils ont repris la doctrine de l'archevêque d'Alexandrie, qui faisait déjà les mêmes réserves (3). Un point nous semble acquis: c'est que la terminologie christologique est identique, et que, pour tous ces auteurs, *nature*, *hypostase* et *personne* n'ont qu'un seul sens: celui d'être individuel et de subsistant séparé et indépendant. (4)

(1) PG., t. LXXVII, 192 A et C, etc. Il est intéressant de remarquer que Cyrille n'a pas justifié *directement et par elle-même* la formule diophysite des Orientaux. En répondant à ce sujet aux avancés de son parti, il ne montre pas *par la formule elle-même* qu'il n'y a aucune pensée nestorienne chez les évêques orientaux, mais il prouve qu'on peut *par ailleurs*, c'est-à-dire, par leurs déclarations subséquentes et par la suite de leur symbole, s'assurer qu'ils n'admettent qu'un seul et même Fils, Seigneur et Christ, à la fois Dieu parfait et homme parfait (Cf. PG., t. LXXVII, l. c., et 196 A, 197 B). L'emploi de la formule δύο φύσεις est une *concession* (συνεχωρήσαμεν αὐτοῖς: PG., l. c., 225 C) qu'il a faite, avec des réserves, aux Orientaux. Il ajoute même, comme nous le verrons (ch. II, art. 2, § 3), à la formule ἐκ δύο φύσεων des explications et des restrictions qui n'ont qu'un but: écarter l'idée de deux êtres subsistants et individuels, éveillée par la mention de deux *natures* (Cf. PG., l. c. et 223 A, 232 D).

(2) Ils consentent (*Sévère*) à dire deux *natures*, mais ἐν θεωρίᾳ μόνῃ, τῇ εἰδέναι μόνον, τοῦ νοῦ μονῇ φαντασίᾳ, ληπτῇ θεωρίᾳ καὶ ἐπινοίᾳ, κατ' ἐπίνοιαν, etc.

(3) Cf. *infra*, ch. II, art. 2, § 2.

(4) Notre notion de *personnalité* n'est pas celle que Cyrille attache à ὑπόστασις et πρόσωπον dans sa terminologie. Ce sont là aussi des

§ 3. — *La valeur de quelques autres termes employés par la christologie monophysite.*

Nous n'ajouterons plus à notre étude sur la terminologie christologique des monophysites, que quelques notes très brèves. Elles concernent certains termes qui pourraient de prime abord déconcerter légèrement le lecteur. On trouve, en effet, dans les écrits monophysites, des expressions de *forme abstraite* qui porteraient à croire que nos auteurs ont eu recours au concept spécifique de la divinité et de l'humanité en parlant du Christ.

Le premier de ces termes est celui de *forme* (μορφή, d'môthâ). Il est employé par nos docteurs pour désigner les deux éléments du Christ. C'est un souvenir du texte de S. Paul ad Philip. II, 6-7. Les mots μορφή et d'môthâ traduisent la phrase du Tome : *Agit utraque forma...* etc. Comme dans l'Épître dogmatique de S. Léon, *forme* est, sous la plume des monophysites, un synonyme de *nature*. Ce terme marque, comme *nature*, l'être concret et individuel. Ainsi, Timothée Ælure écrit, dans la 9^e réfutation du Tome : (1) « J'ai montré plus haut qu'au sujet de la propriété des natures ou des formes, tu penses comme Nestorius. » Le moine Eustathe nous a conservé un fragment du Philalèthe dans lequel Sévère critique la phrase citée de S. Léon et dit que, si le Verbe opère ce qui appartient au Verbe, et la chair ce qui lui est propre, « la communication des formes est de pure relation et d'ordre logique, comme l'a dit l'insensé Nestorius. » (2) Nous avons déjà cité un passage où Jean de Tella formule ses griefs contre les diophysites, réputés nestoriens, en disant qu'ils divisent le Christ en deux formes et placent en lui deux natures ou hypostases (3). Rejetant toutes les descriptions nestoriennes

« catégories physiques ». LOEFS, *Leontius v. B.*, p. 48. — DORNER, *l. c.*, p. 76 s., a aussi une théorie spéciale sur la valeur de φύσις dans la terminologie de S. Cyrille. Nous en parlerons plus loin, ch. II, art. 2, § 3.

(1) Addit. 12136, f. 44 v A.

(2) PG., t. LXXXVI, 925 C. ... ἡ κοινωνία τῶν μορφῶν σχετική τις ἐστίν, καὶ ὑπογνωμικῆς διαθέσεως, καθὼς ὁ παραπλήξ ἔφη Νεστόριος.

(3) *Profession de foi*, Addit. 14349, f. 224 r A. — *Ibid.*, f. 226 r A, le même auteur dit qu'il faut fuir le commerce avec les hérétiques qui « divisent le Christ en natures, hypostases et formes ».

de l'union, Philoxène termine par ces mots (1) : « Le Verbe n'est pas entré et n'a pas habité en un autre, en un homme connu indépendamment de lui. Une forme n'a pas habité dans une (autre) forme, celle de Dieu en celle de l'homme. En effet, il n'y a pas deux formes, parce qu'il n'y a pas deux personnes ; car une est la nature et l'hypostase du Christ, ainsi que sa forme et sa personne, parce que le Fils est un quant aux deux générations. » Il ne voit pas comment, la chair étant celle du Verbe et non celle d'un autre distinct de lui, il y aurait lieu de séparer dans le Christ le créateur et la créature, le Seigneur et le serviteur, Dieu et un homme, et de le croire « en deux formes » après l'incarnation (2). Le terme *μορφή* a donc la même signification concrète que le mot *φύσις*.

On rencontre souvent, dans les écrits de Philoxène, les termes syriaques correspondant aux mots *corporalitas*, *spiritualitas*, *humanitas*, *incorporatio*, etc. Malgré leur forme abstraite, ces termes ont parfois un sens concret, et indiquent, dans les passages christologiques, le corps, la chair animée du Christ, ou Dieu (le Verbe) (3). De même, les verbes *esse* et *fieri* sont parfois employés substantivement et désignent, le premier la divinité, et le second, la chair animée du Sauveur (4).

Le terme *εἶδος* et sa transposition syriaque ne semblent guère avoir été employés par nos monophysites. Nous l'avons rencontré

(1) *Tract.*, p. 41. — Cependant Philoxène explique aussi d'une autre façon l'expression « *forma servi* ». *Tract.*, p. 73 : « Paul a dit qu'il (le Verbe) s'est anéanti et a pris la forme de l'esclave. Il est certain qu'il appelle esclave la nature humaine, et forme de l'esclave, la ressemblance, l'extérieur et l'aspect humain que possède chacun d'entre nous ; choses que le Christ, forme de Dieu, a prises quand il s'est fait semblable à nous en tout, hormis le péché ». L'expression « le Christ, forme de Dieu » vient de ce que Philoxène ne lit pas toujours *ad Philip.*, l. c., « *in forma Dei* » (p. 78), mais parfois (p. 70, 74) : « *qui forma Dei est...* ».

(2) *Tract.*, p. 198. Tout le contexte montre que Philoxène est préoccupé de combattre la dualité nestorienne et veut marquer qu'on ne peut « penser dans le Christ » le créateur et la créature... etc. *séparément et comme deux individus distincts*. Les deux formes sont donc conçues comme subsistantes et séparées ; elles équivalent à deux natures.

(3) Cf. p. ex. *Tract.*, p. 42 s., 44, 46, 116, 140 s., 190 s.

(4) *Tract.*, p. 82, 86, etc.

une fois, remplaçant le mot *nature* dans l'expression syriaque qui traduit *ἁμοούσιος* (1). Le Pseudo-Jules s'en est servi pour désigner les divers éléments du corps humain, qui ne font qu'une *nature* dans l'union (2).

Mais les termes principaux restent toujours : *nature*, *hypostase*, *personne*. C'est à leur sujet que s'élèvent et que s'agitent toutes les discussions. Les pages précédentes nous ont appris à ne pas distinguer les concepts correspondants, et à retrouver en chacun d'eux l'être concret, individuel et subsistant (3).

ART. 2. — LA VALEUR DES TERMES *ἔνωσις*, *ἔνωσις φυσική*, *ἔνωσις κατὰ φύσιν*, *καθ' ὑπόστασιν*, ETC.

La première section nous a montré le processus de l'incarnation dans la christologie monophysite. Toutefois, nous n'avons encore là qu'une description, formée d'éléments scripturaires et patristiques, et non pas une caractéristique dogmatique et scientifique de l'acte même du mystère. En cette dernière question, comme dans celle de la désignation des éléments du Christ, nos docteurs possèdent une terminologie bien fixée. Nous devons l'étudier encore, avant de passer à l'examen des formules monophysites. Il importe, en effet, grandement que nous apprenions de nos auteurs eux-mêmes le sens précis des expressions : *union*, *union physique*, *union en nature ou en hypostase*, et de leurs synonymes, car les monophysites en ont réclamé l'emploi comme une marque nécessaire d'orthodoxie; en outre, leurs adversaires se sont souvent mépris sur leur pensée à cause de ces manières de dire.

(1) Dans la *Troisième lettre de Sévère à Sergius*, Addit. 17134, f. 41 r B.

(2) Cité dans Addit. 12136, f. 3 v A.

(3) Nous avons déjà dit que nous remettons à plus tard nos remarques sur le sens de *οὐσία* qui n'intervint que dans les controverses de Sévère avec les deux Grammairiens. Le patriarche monophysite a refusé d'admettre, en christologie, la synonymie de *οὐσία* et *φύσις*, malgré l'autorité d'Aristote que Sergius alléguait en sa faveur (Addit. 17134, f. 43 r B-v A). Ce n'est donc pas de ce philosophe, comme le dit ANAST. SIN. (PG., t. LXXXIX, 108) que Sévère et les siens ont appris à identifier *φύσις*, *ὑπόστασις* et *πρόσωπον* en parlant de l'incarnation.

§ 1. — *La valeur du terme ἕνωσις dans la christologie monophysite.*

L'acte de l'incarnation est, pour les auteurs monophysites, une *union*, et le terme employé par nos sources pour le caractériser est ἕνωσις ou son correspondant syriaque. Il n'est pas nécessaire que nous apportions des textes pour prouver l'existence d'un fait aussi général. Nous devons plutôt nous efforcer de reconnaître la pensée qui s'exprime par ce mot, et les conditions requises pour qu'un groupement quelconque mérite le titre de ἕνωσις. Or, les textes nous font voir clairement que l'*union* est ainsi appelée en raison de l'*unité* reconnue dans le résultat. Le groupement de plusieurs choses est une union (ἕνωσις) lorsque et pour autant que la chose ainsi constituée est *une*. Il suit de là que l'*union* n'a pas d'ennemi plus radical que le *nombre*, puisque, comme nous l'avons dit (1), le nombre est, pour nos auteurs, une collection déterminée de choses qui existent individuellement et séparément, et est marqué par « un autre et un autre ».

Appliquée à l'incarnation, la notion d'*union* requiert que le Christ soit rigoureusement un. Si le nombre, et, en particulier, la dualité, sont encore admis dans le terme du mystère, l'acte qui a réuni le Verbe et la chair animée ne peut s'appeler du nom d'ἕνωσις. Ce sera tout au plus une union mensongère et d'apparences, une simple adhésion et juxtaposition, comme dans la christologie nestorienne. Donnons quelques témoignages. Quand S. Léon écrit : « Bien que, dans le Seigneur Jésus-Christ, une soit la personne de Dieu et de l'homme, autre est ce dont provient aux deux l'humiliation commune, autre ce dont provient la gloire commune », Timothée Ælure remarque dans le passage l'association de l'unité et de la dualité, et il trouve en cela une contradiction. « Il a dit que la personne est une, écrit-il pour réfuter l'assertion du Pape, et, semblable à un homme qui oublie ses propres paroles, il recommence à dire qu'il (*le Christ*) est « autre et autre ». Comment donc, dis-moi, ce

(1) Cf. *supra*, p. 238 s.

(terme) « un » est-il devenu « autre et autre » ? On ne peut comprendre que *un* et *deux* soient la même chose ! La raison de l'union est incompatible avec « *autre et autre* ». Et Timothée conclut que Léon ne peut réellement admettre dans le Christ qu'une adhésion par la participation, comme « ceux qui divisent », c'est-à-dire, comme les nestoriens, et que l'*union* n'est, dans son Tome, qu'une apparence d'union (1). On reconnaîtra la même manière de comprendre l'*union* dans les passages suivants empruntés à Philoxène. « Nous ne pouvons en aucune façon voir *deux* (*choses, êtres, natures*) dans l'*union* ; de même, en effet, qu'il n'y avait pas union avant que la mixtion s'opérât, de même il n'y a pas séparation après que l'*union* s'est accomplie par la mixtion ». (2) Si l'on va détruire l'*union* en introduisant le nombre, il faut croire que, dans le Christ, une moitié est Dieu et l'autre moitié homme, car « de même que c'est par *un* que l'*union* est reconnue, de même, par deux, c'est la dualité qui est établie. » (3) Dans le même passage, Philoxène déclare ne pas trouver de véritable *union* dans la doctrine qui admet dans le Christ « un autre et un autre », c'est-à-dire deux *natures*, malgré la prétention des diophysites à confesser aussi l'*union* (4). Sévère d'Antioche admet évidemment la même notion de l'*union*. Accusé par Sergius le Grammairien de tomber dans le diophysisme, parce qu'il maintient, après l'*union*, la différence et la propriété des éléments en « qualité naturelle », Sévère se défend de soutenir la doctrine des deux *natures*, et il déclare : « Nous disons ce qui est, sans disputer : la dualité est la division et la

(1) 19^e réfutation du Tome, Addit. 12150, f. 46 v A.

(2) *Tract.*, p. 148. La *mixtion* ne comporte pas le mélange réel et la confusion des éléments, comme Philoxène lui-même nous l'a dit. Cf. *supra*, p. 212 s.

(3) *Tract.*, p. 43 s. — A. VASCHALDE, *l. c.*, a traduit *unitas* et non *unio*, ou plutôt, cet auteur a mélangé, dans ce passage, ces deux traductions du même mot syriaque. Il est préférable d'employer une traduction uniforme, en remarquant, comme nous allons le dire, que *union* est synonyme de *réduction à l'unité*, ou de *unification*.

(4) *Ibid.*, p. 43 : « Si le même n'était pas Dieu et homme sans changement et homme Dieu sans conversion, mais un (*autre*) et un autre... où serait l'*union* qu'ils confessent avec nous ? »

séparation. Si l'*union* est véritable, il n'y a plus en aucune façon « deux » (*natures*), mais le Christ est réputé « un de deux ». (1) L'*union* lui paraît inévitablement brisée par l'affirmation de deux natures dans le Christ après l'accomplissement du mystère (2).

Nous reconnaitrons mieux encore la vertu propre de ce terme *ἔνωσις* en voyant, dans le paragraphe suivant, des applications de son concept à des *unions* spéciales et déterminées. Mais il est clair déjà que c'est l'*unité* du terme qui mérite à l'acte groupant plusieurs êtres, le nom d'*ἔνωσις*. Ce mot se traduit donc aussi très exactement par *réduction à l'unité* ou *unification*; l'épithète jointe à *ἔνωσις* indique sous quelle raison particulière l'unification s'est opérée, quelle formalité spéciale d'unité est considérée entre tous les éléments désormais groupés. Toute pluralité que l'on reconnaît encore après l'association des membres, empêche de caractériser celle-ci, *sous ce rapport*, par le titre d'*union* (3). Telle est bien aussi la pensée que S. Cyrille attache à ce terme *ἔνωσις* en matière christologique : on peut le constater clairement en plusieurs endroits de ses écrits (4).

(1) *Première lettre à Sergius*, Addit. 17154, f. 10 v A.

(2) *Sermon sur le Trisagion* (PG., t. LXXXVI, 952 A) : « εἰ δὲ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν ᾧ οὗτοι γινώσκονται γινωρισθῆσεται, λύεται μὲν ἡ ἔνωσις, τῇ δοῦναι διακριθῆσθαι ».

(3) Peu après l'époque qui nous occupe, Jean Philoponos dira, dans ses *Τμήματα* : « Si, après l'union telle qu'ils (*les chalcédoniens*) l'entendent, rien n'est amoindri dans la dualité, les natures persistent; on leur attribue une union seulement nominale et non réelle, puisque ces natures ne sont pas réunies en une seule. » Et encore : « Les théologiens évêques de l'Orient (*les Orientaux unis à S. Cyrille*)... n'ont pas écrit que le Christ est connu en deux natures, ni que le Christ a deux natures : car cela n'est pas significatif de chacune des deux natures qui ont concouru à l'union, mais destructif de l'union. En effet, ce « deux » est contradictoire de l'union et du « un » qui en résulte. » MICHEL, *l. c.*, p. 103 et 110 s.

(4) Ces déclarations de S. Cyrille sont fréquentes. Sévère (*Contra Gramm.*, l. III, c. 7; Addit. 12157, f. 51, r A) fait appel aux *Lettres* (de Cyrille) à *Acace* et à *Eulogius* pour établir que « l'union véritable et l'union mensongère se reconnaissent par leurs résultats ». Indiquons seulement : PG., t. LXXVI, 85 A : « ὁ τῆς ἐνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν ».

§ 2. — *La valeur des expressions ἔνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν dans la christologie monophysite.*

La grande préoccupation de nos docteurs, nous l'avons souvent dit et montré, est de maintenir une entière unité de sujet, d'individu dans le Christ après l'incarnation. Tel est l'objet de toutes leurs polémiques avec les diophysites. Dans ce but, ils désignent l'accomplissement du mystère sous le nom d'*union* (ἔνωσις) entre le Verbe et la chair. Mais cela ne leur suffit pas. Ils savent que leurs adversaires usent aussi de ce terme pour caractériser l'union quelconque qu'ils admettent entre la divinité et l'humanité. L'union, qui ne dit encore que d'une façon générale la réduction à l'unité, doit être déterminée davantage, et amenée à signifier l'unité d'être, de sujet et d'individu dans le Verbe incarné. Ce résultat s'obtient en l'appelant *physique* et *hypostatique*, en disant qu'elle s'est opérée *en nature* et *en hypostase*. Ces épithètes et ces additions marquent la formalité sous laquelle le terme de l'union, son résultat, est un et unique. Nous avons vu que nos monophysites ne considèrent, dans le Verbe incarné, que l'existant, l'individu, sans donner grande attention, dans leurs luttes contre les nestoriens, à la conservation des deux éléments en dehors de tout mélange réel. On ne s'étonnera donc pas d'apprendre d'eux que l'union qui n'aboutit pas à l'unification des membres qu'elle groupe, quant au sujet et à l'individu, ne peut être véritable, mais n'est que nominale et mensongère. L'union véritable, celle qui constitue un Christ, un Fils, et qui permet de dire que le Verbe s'est réellement fait chair, ne peut être que selon la nature et l'hypostase (1); elle ne

τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν; *ibid.*, 445 B : εἰ ἀληθὴς ἡ ἔνωσις, οὐ δύο που πάντως εἰσιν, ἀλλ' εἷς τε καὶ μόνος ὁ ἐξ ἀμφοῖν νοεῖται Χριστός; et l. LXXVII, 228 D : τῆς ἐνώσεως ὁμολογουμένης, οὐκέτι διίστανται ἀλλήλων τὰ ἐνωθέντα, ἀλλ' εἷς λοιπὸν Ἰῶς, μία φύσις αὐτοῦ ὡς σαρκωθέντος τοῦ Λόγου.

(1) Les nestoriens admettaient l'unité de *personne* (πρόσωπον) dans le Christ, et l'*union personnelle* qu'ils expliquaient conformément à leur doctrine. Les monophysites se sont gardés de recevoir cette sorte

se rencontre pas dans toutes les manières par lesquelles les diophysites veulent rendre compte de l'incarnation. Donnons quelques textes pour appuyer nos affirmations.

Philoxène rejette souvent tous les concepts et toutes les formules nestorienne; il ne veut pas que le Verbe ait été *revêtu* de la chair, qu'il ait *habité* dans la chair ou dans l'homme, qu'il ait été uni à la chair par *adhésion*, etc. (1). Cette dernière notion (συνάφεια) désigne généralement la théorie nestorienne; elle est condamnée comme ne comportant pas dans son terme une unité suffisante. « L'adhésion ne manifeste pas l'union physique, soit en hypostase, soit en nature... Une telle adhésion ne fait pas que les choses qui ont adhéré (*entre elles*) soient réputées une hypostase, une nature, une personne; de même Dieu et l'homme (*ne sont pas une nature... etc.*) si c'est par adhésion, comme ceux-ci (*les nestoriens*) le pensent, qu'ils sont devenus une personne. » (2) Philoxène ne se contente pas de l'union selon la volonté ou le bon plaisir seulement; il requiert l'union physique ou naturelle. « L'union ne s'est pas faite seulement selon l'union et la conformité de volonté, mais elle est vraiment naturelle comme l'union de l'âme et du corps. » (3)

Sévère d'Antioche fait un grief à S. Léon et au concile de Chalcédoine de n'avoir pas parlé de l'union physique et hypostatique. Il écrit : « Trois fois, dans son Tome, Léon a fait mention de l'*union*, et nulle part il ne s'est servi de l'expression : « union physique de la divinité et de l'humanité », ou (*de cette autre*) : « union hypostatique », ou : « de deux choses une chose », ou : « de deux natures une nature ou une hypostase incarnée », ou : « le Fils, ou Dieu ou le Verbe incarné », ou : « un seul Christ connu de (ἐκ) deux natures », selon les expressions employées

d'union; ils ont même, comme nous l'entendrons, condamné l'union qui n'aboutirait à l'unité que quant à la personne, sans atteindre aussi l'unité de nature et d'hypostase.

(1) *Tract.*, p. 40, 43, 48, 106, etc.

(2) *Tract.*, p. 43. — L'union en πρόσωπον est rejetée dans le sens exclusif, c'est-à-dire pour autant qu'elle n'est qu'en personne et non en nature et en hypostase.

(3) Cf. *ibid.*, p. 106, 116.

par S. Cyrille. Ni lui, ni le concile de Chalcédoine (*n'ont ainsi parlé*); mais au lieu de cela ils ont dit : « union de personne », et : « le Christ connu en deux natures après l'union », et : « l'hypostase adhérent à la personne », selon l'explication de Théodoret qui a dit que par *personne* il entendait l'*hypostase*, et selon l'écrit de Léon « qu'il y a en lui union de personne » (1). Dans un passage de la deuxième lettre à Sergius, le patriarche monophysite a soigneusement distingué l'union hypostatique de toutes les unions nestoriennes. « Comment ne sommes-nous pas en dehors de la vérité si nous assimilons à l'union hypostatique l'adhésion d'affinité par la dignité et l'inhabitation et l'identité du nom de la filiation, et si, tenant un langage contraire à celui des Pères et des théologiens, nous appelons l'incarnation une inhabitation et la *composition*, une action humaine par laquelle l'homme est revêtu de Dieu et enrichi de la participation divine par l'inspiration de l'Esprit? » (2) Jean de Tella dit aussi dans sa *Profession de foi* : « Il (*le Christ*) est de deux, étant un, et il est un, étant de deux, de la divinité et de l'humanité. Nous confessons l'union naturelle et hypostatique, non (*l'union*) de dignité et d'adhésion. C'est pourquoi nous anathématisons ceux qui poussent l'impiété jusqu'à dire que l'union est de dignité et d'adhésion. » (3) Jacques de Saroug écrit également qu'il (*le Christ*) « a mélangé hypostatiquement et physiquement la nature mortelle à l'immortelle. » (4)

Que l'union reçoive son qualificatif spécial (*physique, hypostatique*) selon le terme unique auquel elle aboutit, c'est ce que Philoxène manifeste clairement dans le 3^e chapitre *Contre ceux qui soutiennent deux natures et une hypostase dans le Christ*. Voici comment il argumente contre ces chalcédoiniens (5) : « Cette union, et le nom de Christ, exigent que nous disions « une et une » (*c'est-à-dire une nature et une hypostase*).

(1) Passage du *II Contra Grammaticum*, ch. 17, cité dans Addit. 42153, f. 162 r B.

(2) Addit. 17154, f. 18 r A. Le terme *composition* sera expliqué au § 3.

(3) Addit. 14540, f. 223 r A.

(4) ABBELOOS, *l. c.*, p. 150.

(5) BUDGE, *l. c.*, p. CVII.

Car s'il y a deux hypostases et une nature, l'union est naturelle (*physique*) et non hypostatique; s'il y a une hypostase et deux natures, l'union est hypostatique et n'est pas naturelle; et s'il y a deux hypostases et deux natures, l'union est nominale et n'est pas réelle. » La dernière hypothèse est celle des nestoriens, mais Philoxène réfute ensuite la doctrine chalcédonienne en montrant que l'union naturelle et non hypostatique ou hypostatique et non naturelle est impossible, parce que la nature n'est pas séparable de l'hypostase, ni l'hypostase de la nature.

Si c'est l'unité du terme qui donne à l'union son caractère propre, il est clair que les expressions : « union naturelle, union hypostatique », doivent s'expliquer d'après le sens que nous avons reconnu aux mots *nature* et *hypostase* dans la christologie monophysite. Comme la nature et l'hypostase désignent une seule et même réalité, ainsi « union physique » et « union hypostatique » sont deux expressions absolument synonymes.

En outre, si nous avons vu que les concepts de *nature* et d'*hypostase* sont totalement en dehors de l'ordre des essences et marquent le concret, l'existant, l'individuel, il faut admettre que l'union physique et hypostatique, en nature et en hypostase, désigne simplement l'unification de deux choses quant à l'existence individuelle, ou la réduction de deux ou de plusieurs réalités à l'unité d'individu. Il n'y a pas lieu de distinguer entre union en nature et union en hypostase : car la nature et l'hypostase unique, qui sont le terme de l'union, sont une seule et même chose, un individu unique.

Pour que le Verbe lui-même se soit réellement fait chair et ait accompli toute l'économie, la plus rigoureuse unité de sujet est requise dans le Christ. Aussi est-ce l'union naturelle et hypostatique qui est seule reconnue par nos monophysites comme *réelle* et *véritabte*. Le Verbe ne s'est vraiment *uni* à la chair, c'est-à-dire, il n'est vraiment un avec la chair, vraiment fait chair, que s'il y a dans le Christ ou Verbe incarné un seul individu, en termes monophysites : une seule nature, une hypostase unique, quoique incarnée. Nous avons déjà entendu Philoxène déclarer que « s'il y a (*dans le Christ*) deux hypostases et deux natures, l'union est nominale et non réelle ». En

répondant au premier point de la consultation de Maron le lecteur, l'évêque de Mabboug rejette même la formule : « deux natures non séparées, après l'union » ; et il raisonne comme suit sur la double consubstantialité qu'il reconnaît au Christ : « Si, dans l'union, on le croit encore consubstantiel au Père par une nature et (*consubstantiel*) à nous par une autre, il ne s'est donc pas opéré une union des natures, et le Verbe ne s'est pas fait chair, comme il est écrit ; le Fils de Dieu ne s'est pas fait homme de la femme ; l'Unique n'est pas entré (*comme*) premier-né dans le monde, et sa gloire n'a pas été vue (*comme*) celle du Fils unique du Père quand il est *devenu*. Car celui qui n'a pas été révélé, comment peut-il être vu ? Or, il n'a pas été révélé et il n'est pas apparu si on le confesse dans une nature, et (*si l'on confesse*) dans une autre (*nature*) la chair dans laquelle il s'est manifesté. » (1) Sévère affirme également que, pour que le Verbe se soit *réellement* (*κατ'ἀλήθειαν*) incarné et fait homme, il faut, non pas une union quelconque, mais l'union hypostatique qu'il oppose, ainsi que l'union naturelle, au simple groupement par participation et par puissance (2).

L'affirmation de l'union naturelle et hypostatique, de l'union selon la nature et l'hypostase, n'a donc qu'un but, dans la christologie monophysite : maintenir l'unité d'individu dans le Verbe incarné. L'union susdite est la seule réelle et véritable, aboutissant à la constitution d'un seul Fils incarné, Verbe et chair, Dieu et homme, Fils et Christ. S'il en est ainsi, on doit reconnaître qu'en ce point encore nos docteurs sont les héritiers de la pensée de S. Cyrille. C'est, en effet, en ce même sens, et

(1) Addit. 14726, f. 20 r.

(2) Fragments de sermons de Sévère, ap. MAÏ, *Script. vet. nov. coll.*, t. IX. Après avoir développé l'exemple de l'union très intime qui existe, sans confusion, entre le charbon et le feu (comme S. Cyrille, PG., t. LXXVI, 61 C), Sévère dit (p. 723) : τὸν αὐτὸν τρόπον ἐνωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τῇ ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκ Μαρίας σαρκί, τὴν φύσιν ἐχούσῃ τὴν νοερὰν ἐνωθεὶς δὲ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ἐνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν, ὡς αὐτὸν νοεῖσθαι κατ' ἀλήθειαν σσσαρκιωθῆναι καὶ ἐνανθρωπηκέναι... etc. *Ibid.*, p. 726, il remarque que le Verbe ὅλος καὶ ἐν σώματι γέγονεν φύσιν ἐχούσῃ νοερὰν οὐχ ὡς ἐν μετοχῇ τινὲ καὶ ἐνεργείᾳ μόνῃ, τῇ ὑποστάσει δὲ αὐτῇ καὶ ἐνώσει τῇ φυσικῇ.

uniquement en ce sens, que l'archevêque d'Alexandrie a expliqué et défendu ses formules fameuses : ἔνωσις φυσική, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν. Lorsque ses adversaires prétendirent y trouver la doctrine du mélange et de la confusion des éléments, Cyrille a déclaré que ces expressions n'indiquaient que la vérité et la réalité de l'union et de l'unification opérée par l'accomplissement du mystère, quant à l'existence individuelle, entre la divinité et l'humanité dans le Christ (1).

§ 3. — *La valeur des expressions σύνθεσις, ἔνωσις κατὰ σύνθεσιν, dans la christologie monophysite.*

Le concept de *composition*, que nous nous proposons d'examiner maintenant, est souvent attaché par la christologie monophysite à la nature et à l'hypostase du Verbe incarné (μία φύσις, μία ὑπόστασις σύνθετος), ou encore au Christ lui-même (ὁ Χριστὸς σύνθετος ἔστι) : nous étudierons ces cas dans la suite de notre travail (2). Mais l'acte même de l'incarnation, le fait

(1) Cf. REHRMANN, *l. c.*, p. 318 s. Plusieurs fois Cyrille a expressément indiqué la synonymie des expressions ἔνωσις φυσική et καθ' ὑπόστασιν avec ἐνότης ἀληθῆ, κατὰ ἀλήθειαν. Cf. PG., t. LXXVI, 332 B, 401 A, etc. — Nous sommes parfaitement de l'avis de REHRMANN (*l. c.*) : « Fassen wir die Stellen zusammen, so müssen wir sagen, Cyrill versteht unter der ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν, wie er auch selbst definiert, eine wahre, tatsächliche Vereinigung. » Nous ajouterons que Cyrille ne voit d'union véritable et réelle que dans celle dont le terme est unique (PG., t. LXXVI, 443 B), et qu'il ne considère que la nature, l'hypostase, c'est-à-dire l'être individuel (Cf. *supra*). REHRMANN (*l. c.*, p. 320 s.) se donne ensuite beaucoup de peine pour prouver l'orthodoxie réelle des formules ἔνωσις φυσική et κατὰ φύσιν. Il arrive à conclure qu'elles sont également employées par Cyrille pour signifier la vérité et la réalité de l'union. Il eût été plus simple de reconnaître qu'elles ne diffèrent point de la première : ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν, à cause de la synonymie complète placée par ce Père, en christologie, entre φύσις et ὑπόστασις, et à cause du sens concret et individuel donné indifféremment à chacun de ces termes. Jamais, en effet, ils ne désignent l'essence spécifique, qui est marquée, comme nous le dirons (cf. *infra*, ch. III), par les expressions ποιότης φυσική et τὸ πῶς εἶναι.

(2) Cf. *infra*, ch. II, art. 1.

même de l'union est également désigné par Sévère, le grand docteur de la secte, sous le nom de *composition* (σύνθεσις). Nous nous bornerons actuellement à constater la valeur que le patriarche monophysite attribue à cette dénomination, et les sources auxquelles il l'a empruntée.

C'est dans sa correspondance avec Sergius le Grammairien que Sévère a été amené à développer sa pensée au sujet de la *composition*. Le Grammairien, s'appuyant sur certains textes des écrits de S. Grégoire de Nazianze, prétendait reconnaître, dans l'incarnation, un certain mélange des natures. Il admettait aussi le terme de *composition*, mais il ne parvenait pas à s'expliquer comment « la raison de composition demeure si les natures restent comme elles étaient » (1). En conséquence, il imaginait un *mélange sans confusion* que Sévère rejette énergiquement. Voici la réponse du patriarche : (2) « Qu'est-ce donc bien que le *mélange sans confusion* dont tu parles ? Tu demandes comment (il n'y a pas mélange), et tu n'arrives pas autrement à sortir de ton incertitude. C'est encore le sage Cyrille qui te répondra que ce n'est pas le *mélange* des natures, mais la *composition*, qui a eu lieu, et qu'après s'être produite, elle demeure, cette composition par laquelle a été formée l'unique nature et hypostase du Verbe incarnée. » Sévère allègue à l'appui de son assertion deux passages dans lesquels Cyrille, tout en maintenant la non-confusion des éléments, parle de *composition* au sujet de l'incarnation (3). Peu après, dans cette même lettre, il fait observer au Grammairien que S. Grégoire de Nazianze, en désignant l'union de Dieu le Verbe à une chair animée d'âme raisonnable, « connaît la *composition* et non le *mélange* ». (4)

Ces citations, on l'aura remarqué, montrent bien que la *com-*

(1) Deuxième lettre à Sévère, Addit. 17134, f. 12 v A et 13 r B.

(2) *Ibid.*, f. 16 v A.

(3) Ces passages sont tirés, le premier de l'*Ep. II ad Succens.*, PG., t. LXXVII, 241 B-C, l'autre du *Dialog. Quod unus est Christus*, *ibid.*, 1283 C.

(4) Addit. 17134, f. 19 v A. Sévère cite plusieurs passages des écrits du Théologien. — *Ibid.*, f. 17 r B, il avait déjà justifié l'expression σύνθεσις par une citation d'un écrit *De fide* (pseudo-) athanasien.

position donnée par Sévère comme synonyme de l'union, n'est pas de nature à former un être d'une espèce mixte, qui serait le résultat du groupement et de l'altération réciproque des composants. Il la distingue nettement du mélange et de la confusion; il l'oppose même à ces sortes d'union (1). On le voit bien encore quand il s'étonne de ce que Sergius prétende joindre l'affirmation de la *composition* à sa théorie singulière de l'unité d'essence (οὐσία) dans le Verbe incarné. « Je m'étonne vivement, dit-il, (2) (*en me demandant*) comment tu appelles aussi l'incarnation une *composition*, quand tu dis quelque part : μιᾶς γεγεννημένης καθάπαξ οὐσίας ἢ ποιότητος. Est-ce donc que l'union a commencé par la composition et que la composition a ensuite cessé, et qu'il reste une essence (οὐσία), afin que, comme tu le dis, la Trinité sainte reste trinité et ne reçoive pas une personne en plus? » Le patriarche ne voit pas non plus comment le caractère incompréhensible et inexprimable que les Pères ont reconnu à la *composition* lui reste si l'on recourt, comme Sergius le fait, « au mélange et à la confusion de l'altération » pour expliquer cette composition. (3)

Il y a donc, aux yeux de Sévère, une incompatibilité absolue entre la *composition* de l'incarnation et la confusion ou le mélange. Nous sera-t-il possible de déterminer plus exactement le concept d'une composition qui est appelée incompréhensible et inexplicable? La composition est un nouvel état dans lequel le Verbe et la chair se trouvent constitués entre eux par l'incarnation, tout en restant sans altération ce qu'ils sont en eux-mêmes, par leur réalité propre. Sévère a parlé (4) des composants.

(1) *Ibid.*, f. 18 v A, Sévère dit encore que « l'Apôtre a apporté comme exemple, dans la contemplation (θεωρία) au sujet de l'Emmanuel, notre *composition* d'âme et de corps, laquelle n'est ni mélange, ni (*simple*) juxtaposition », mais est inexplicable.

(2) Addit. 17154, f. 24 r B. Le passage a été conservé en grec dans *Contra Monoph.*, PG., t. LXXXVI, 1848 B. Mais il faut corriger : ἄρα γὰρ ἤρχθη μὲν ἡ ἔνωσις ἐκ συγχύσεως en : ἄρα γὰρ ἤρχθη μὲν ἡ ἔνωσις ἐκ συνθέσεως. Le contexte le prouve; le texte syriaque porte, *composition* et non : *confusion*, à l'endroit cité, et f. 40 v B, où Sévère reprend cette même parole.

(3) *Ibid.*, f. 17 r A-B.

(4) Textes cités dans *Contra Monoph.*, l. c., 1848 A : Καὶ τῶν ἐξ ὧν ἡ.

qui, sans diminution ni changement, « subsistent dans la composition » (ἐν συνθέσει ὑφ'εστώτων) : cela marque une relation de l'un à l'autre quant à l'existence. Cette manière d'exister dans la composition est opposée à l'existence indépendante et en hypostase propre (καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις). Si nous voyons bien, le terme σύνθεσις se rapporte encore, non à l'ordre d'essence, mais à celui d'existence. C'est ainsi qu'il est synonyme d'union physique et hypostatique, c'est-à-dire qu'il marque la réduction à l'unité de sujet, d'existant individuel. Sévère peut dire que la composition est indiquée, dans la formule christologique, par l'addition σεσαρκωμένη, tout comme cette addition marque qu'il n'y a qu'une hypostase « de deux », et écarte la division des hypostases et des natures (1). Ainsi considérée dans le même ordre que la nature et l'hypostase, c'est-à-dire dans l'ordre d'existence individuelle, la composition (σύνθεσις) s'écarte à la fois de « l'inanité des Synousiastes » (2), qui confond les essences (οὐσίαι), et de « l'impiété des nestoriens », qui n'admet qu'une juxtaposition (παράθεσις), sans reconnaître l'unité qui caractérise la composition aussi bien que l'union (ἔνωσις) (3).

ἔνωσις μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων, ἐν συνθέσει δὲ ὑφ'εστώτων, καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις... — Καὶ ὡς τὰ ἐξ ὧν εἰς ὁ Χριστὸς ἐν τῇ συνθέσει τελείως καὶ ἀμειώτως ὑφ'εστήκεν...

(1) Sergius avait confié à Sévère la difficulté qu'il éprouvait en présence d'une objection des diophysites. Ceux-ci prétendaient que la négation du mélange et de la confusion des éléments dans le Christ donnait au terme σεσαρκωμένη, dans la formule monophysite, un sens équivalent à l'affirmation d'une *seconde nature*. Sévère répond comme suit (Addit. 17184, f. 27 v A) : « Quant à ce que tu dis que les adversaires objectent, ne crois pas que cela soit nouveau ; car cela est aussi vieux qu'insensé. Plusieurs raisons rendent ridicule ce qu'ils disent, (à savoir), que par le fait que nous affirmons l'unique nature du Verbe, en ajoutant « incarnée », nous introduisons une autre nature. Ces impurs donneraient beaucoup pour que nous niions la chair (du Christ) et pour que nous confessons le Verbe simple encore après l'union. Mais il est bien clair que le terme « incarnée » indique la composition, et « une hypostase de deux », et qu'il détruit la division des hypostases et des natures. »

(2) C'est ainsi que Sévère qualifie la doctrine de l'unique essence (μία οὐσία) après l'union. *Ibid.*, f. 3 r A.

(3) Sévère dit que la composition n'est « ni mélange, ni (simple) juxtaposition ». *Ibid.*, f. 18 v A.

Aussi Sévère fonde-t-il la *composition* sur la formule *ἐκ δύο*, que Nestorius rejette, mais qui permet d'affirmer l'unique hypostase du Verbe incarnée (1); et nous montrerons que la formule *ἐκ δύο* a également son sens et sa valeur dans l'ordre d'existence individuelle (2).

Ces explications ne nous semblent laisser subsister aucune difficulté touchant l'orthodoxie de la pensée que les monophysites expriment en appelant l'incarnation une *composition* ou une *union selon la composition*. Le terme lui-même, nous l'avons dit, est emprunté par Sévère aux ouvrages de S. Cyrille. Nous pousserons plus loin la recherche de son origine quand nous compléterons les notes présentes, en examinant la formule *μία φύσις σύνθετος* employée par nos docteurs (3). Encore une fois, un examen attentif des textes a montré que cet élément, qui paraissait jeter la christologie monophysite dans la voie d'une hétérodoxie incontestable, est de la plus pure tradition cyrilienne. Il comporte si peu la confusion et le mélange de la divinité et de l'humanité dans le Christ, que le 5^e concile oecuménique (II de CP, en 553) a pu prononcer l'anathème contre quiconque n'admet pas, en conformité avec l'enseignement des Pères, que « l'union de Dieu le Verbe à la chair animée, s'est faite *selon la composition ou selon l'hypostase* », et qu'il a trouvé dans l'*union selon la composition* le double avantage de conserver les éléments en dehors de toute confusion, comme aussi d'en écarter la séparation (4). Ce phénomène s'explique, au con-

(1) *Ibid.*, I, 20 v A. En expliquant une parole de S. Grégoire de Nazianze, Sévère dit que ce Père « connaît que le Dieu fait homme est de deux (*ἐκ δύο*), ce que Nestorius ne confesse pas; mais il (*Nest.*) a évité l'expression « de deux », qui est constitutive de la composition et parfaite de l'unique hypostase et nature du Verbe incarnée. »

(2) Cf. *infra*, ch. II, art. 2, § 3.

(3) Cf. *infra*, ch. II, art. 2, § 1.

(4) Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, 9^e éd., Wurzburg, 1900, n^o 173. Le quatrième canon du Concile dit : Εἰ τις... οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἐνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατὰ σύνθεσιν ἢ γοῦν κατὰ ὑπόστασιν γεγενῆσθαι, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν... ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Et après avoir mentionné les deux conceptions hérétiques (*apollinariste et nestorienne*) de l'union, le Concile poursuit : ἡ μὲντοι ἁγία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία ἐκατέρας αἰρέσεως τὴν ἀσέβειαν ἀποβαλ-

cile de Constantinople comme dans la doctrine monophysite, par la prédominance de la christologie cyrillienne (1). Une *composition* de ce genre n'avait rien qui forçât l'Église à l'exclure de l'exposition scientifique du dogme de l'incarnation (2).

λομένη, τὴν ἔνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ὁμο-
λογεῖ · ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Ἢ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἔνωσις, ἐπὶ τοῦ
κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει,
ἀλλ' οὐδὲ διαίρειν ἐπιδέχεται.

(1) On ne peut méconnaître la prédominance des idées cyrilliennes au cinquième Concile œcuménique; le canon cité en porte le caractère indéniable, et nous aurons encore dans la suite l'occasion de recourir aux définitions de 553. Un monophysite contemporain de ce concile, Jean Philoponos, a cru pouvoir réfuter l'Épître dogmatique de S. Léon en la comparant avec certains chapitres portés à CP. (Cf. le résumé des Τμήματα, dans MICHEL, II, 1, p. 117 s.). Voici le jugement que le chroniqueur syrien monophysite porte sur le Concile (*ibid.*, II, 2, p. 252 s.) : « Le Synode établit quatorze chapitres dont il doit être blâmé, parce qu'il s'y montre en contradiction avec lui-même, attendu que les uns sont contre le synode de Chalcédoine, et que les autres le louent. » — HARNACK (*Dg.*, II³, 395 s.), pense qu'en 553, l'Orient se vengea de l'Occident, et rendit à ce dernier le coup qu'il en avait lui-même reçu à Chalcédoine. Nous ne partageons pas cet avis. Il n'y avait pas plus de monophysisme *réel* dans la christologie de S. Cyrille et du Concile de 553, qu'il n'y avait eu de nestorianisme *réel* dans la doctrine de S. Léon et dans la définition de Chalcédoine. La différence s'arrêtait à la systématisation et à la terminologie. Le trouble des circonstances empêcha pour un temps de reconnaître la confusion regrettable qui se commettait. Le synode de 553 manifesta clairement non seulement la possibilité d'une entente, mais encore l'unanimité des deux écoles à professer la même *foi* et à rejeter les mêmes *hérésies*.

(2) La dogmatique occidentale s'est également occupée de la *composition*. Certains théologiens ont distingué la *compositio ex his* (*tantum ex partibus*) et la *compositio cum his* (*simul cum alio positio*) ; ils ont, en christologie, rejeté la première composition et accepté l'autre. Cf. BILLOT, *De Verbo incarn.*, 3^e éd., Rome, 1900, p. 110, n. 3. — L'auteur cité ajoute qu'il faut plutôt reconnaître que la *composition* de l'incarnation est unique en son genre et est aussi, d'une certaine façon, *ex his*. Nous caractériserions de même la *composition* admise par la christologie monophysite. Elle n'est pas un simple groupement, une pure juxtaposition de choses ; l'unique *nature et hypostase incarnée* en est le terme, et, *comme telle*, résulte véritablement de ce que la divinité et la chair subsistent en un seul individu (= *nature, hypostase*), dont elles sont comme les parties : μέρους τάξιν ἐπέχει ἡ θεότης καὶ μερους τὸ σῶμα, dit Sévère (PG., t. LXXXIX, 263 D).

CHAPITRE II.

LES FORMULES DOGMATIQUES DANS LA CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE.

Au lendemain du concile de Chalcédoine, les deux partis se laissèrent vraiment aveugler par l'ardeur et l'emporlement des controverses (1). Jamais peut-être les polémiques dogmatiques ne furent davantage des batailles de mots. Les doctrines étaient symbolisées par des formules opposées, et nous ne voyons pas que les adversaires se soient donné la peine d'en scruter et d'en exposer le sens pour en comparer le contenu. Disait-on que le Christ est *une nature* ou *deux natures* après l'union? ou, plus subtilement encore, se faisait-on le défenseur de l'une des expressions : « de deux » (*natures*) ou : « en deux » (*natures*)? on se voyait classé, à priori et sans pitié, parmi les partisans de l'impie Nestorius, ou dans le groupe des sectateurs de l'insensé Eutychès. Ainsi, suivant la remarque attristée d'un grave historien (2), deux expressions qui ne différaient que par une seule lettre, et qui, au demeurant, s'équivalaient par le sens, provoquèrent dans les contrées orientales une telle explosion d'inimi-

(1) En réalité, la lutte se livre entre monophysites et catholiques. Les attaques contre les « nestoriens » visent le plus souvent les partisans du concile de Chalcédoine, confondus avec ces hérétiques à cause de la formule diophysite des uns et des autres. Après l'union de 453, les nestoriens proprement dits, persécutés par le pouvoir public sous tous les règnes, se retirèrent de plus en plus vers l'Orient et s'isolèrent toujours davantage. C'est moins avec le véritable nestorianisme qu'avec l'orthodoxie chalcédonienne que les monophysites eurent affaire. Le développement scientifique de la christologie de ces derniers doit être étudié dans leur opposition au Synode et au Tome. Nous ne voulons cependant pas affirmer (HARNACK, *Dg.* II³, 344, n. 2) qu'après le concile de Chalcédoine, le nestorianisme ne présente plus d'intérêt pour l'histoire générale des dogmes. Cf. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, 2^e éd., Paris, 1904, p. 247 s.

(2) EVAGR., *HE.*, I, II, c. 5 (PG., t. LXXXVI, 2814 s.). Cet historien fait allusion aux expressions ἐκ δύο (φύσεων) et ἐν δύο (φύσει), qui ne différaient en réalité que par une lettre.

tiés et de violences réciproques, que cette aberration parut le résultat de l'intervention directe du malin esprit. Quand les agitations cessèrent, le schisme était consommé. Chaque parti se maintint jalousement sur ses positions, ne réservant à l'adversaire qu'un jugement préconçu et des anathèmes stéréotypés. De courts et rares fragments, empruntés aux écrits monophysites par la polémique tendancieuse des débuts du VI^e siècle, entretenirent chez les théologiens diophysites des âges suivants la première interprétation des formules antichalcédoniennes. A notre tour, nous en abordons l'examen; les intéressés seront nos guides; ils nous diront eux-mêmes leur pensée; ils nous manifesteront le sens qu'ils attribuaient aux diverses formules jetées dans la mêlée des luttes christologiques; ils nous découvriront par le fait même les raisons qui les déterminèrent à s'attacher désespérément aux unes et à rejeter obstinément les autres.

Les formules christologiques en question se ramènent naturellement à deux types : le type monophysite, qui maintient l'unité de *nature*, et le type diophysite, qui en admet au moins d'une certaine façon la dualité. De là, deux articles dans notre second chapitre. Il n'a pas paru nécessaire de subdiviser encore l'exposé de nos remarques sur la formule monophysite proprement dite. Le second article au contraire doit être réparti en plusieurs paragraphes, à cause des formes variées de l'expression diophysite et de la diversité des attitudes prises par nos auteurs à leur égard. Malgré la fixité du type, chacune des formules présente, dans les écrits monophysites, un grand nombre de variantes; nous n'avons pas cru inutile d'en noter les principales, celles surtout dont la rencontre pourrait causer des doutes touchant l'interprétation de la formule elle-même. Toutefois, nous ne perdons pas de vue le caractère d'étude dogmatique que nous avons donné à cette partie de notre travail. Notre souci prédominant sera de faire, avec et par l'examen des formules christologiques, un exposé fidèle des différents points de la doctrine monophysite.

ART. 1. — LA FORMULE MONOPHYSITE PROPREMENT DITE :

μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

Telle est véritablement la formule de prédilection du parti opposé au concile de Chalcédoine. Elle est employée et défendue par tous les docteurs de la secte, qui lui attribuent une origine traditionnelle. En plein Concile, quand plusieurs évêques l'abandonnent et se déclarent satisfaits de la confession diophysite de Flavien, Dioscore s'écrie qu'il possède par écrit beaucoup de témoignages patristiques établissant que l'on doit reconnaître, après l'union, l'unique nature du Verbe incarnée (1). Timothée Ælure a semé partout cette formule dans ses écrits (2) et il la donne également comme un héritage reçu des Pères. La 27^e réfutation du Tome se termine par cette assertion : « Voici donc que tous les Pères disent une nature de Dieu le Verbe incarnée, et qu'ils confessent Dieu celui qui est né de la Vierge. » (3) Il serait fastidieux de citer les innombrables passages des traités, chapitres, lettres, etc., dans lesquels Philoxène emploie cette formule et la défend comme seule légitime et seule orthodoxe. Il la rapporte aussi très catégoriquement aux Pères. « De même, écrit-il, que l'homme apparaît un *de deux*, bien que les choses qui ont été unies soient différentes en nature, de même, du Verbe qui possède l'être du Père et de la chair, qui est (*prise*) de l'humanité, l'unique hypostase et nature du Fils nous a été révélée. Et c'est pourquoi les Pères dans leurs ouvrages nous ont appris à confesser que le Christ est une nature incarnée. » (4) Même affirmation sous la plume de Sévère : « L'unique nature du Verbe incarnée, qui opère les actions divines et humaines, telle est la doctrine orthodoxe; nous ne pouvons pas admettre, selon la Lettre de Léon, deux natures et formes opératrices. » (5)

(1) MANSI, *Concilia*, VI, 685.

(2) Addit. 12156, p. ex. : f. 17 v B, l. 7; f. 18 r A, l. 37; C, l. 11; f. 10 r A, l. 20; f. 24 r C, l. 21, etc.

(3) Addit. 12156, f. 50 v A.

(4) Litt. : « une nature incorporée ». *Tract.*, p. 147.

(5) *Ad Paul. haeret.*, MANSI, *Concilia*, X, 444.

Il alla même au début de ses controverses jusqu'à prétendre que la plus minutieuse enquête dans les ouvrages patristiques ne lui avait fait rencontrer chez aucun docteur antérieur la reconnaissance de deux natures du Christ (1). Dans sa *Profession de foi*, Jean de Tella adopte la même formule : « (*Nous disons*) une nature du Verbe vivant, qui s'est faite chair et corps de la Vierge, physiquement et hypostatiquement sans changement ni confusion; ce n'est pas en apparences et forme, ni en imagination que s'est opérée l'union du Verbe incarné, mais bien parce qu'il est devenu semblable à nous en tout, hormis le péché. Il reste une nature incarnée, sans changement et sans séparation. » (2) Son biographe nous rapporte que, dans la dispute avec le scolastique Rufin, Jean s'écria : « Pour moi (*je proclame*) maintenant et tous les jours de ma vie je proclamerai une nature et hypostase de Dieu le Verbe qui s'est faite corps, — à l'exemple des saints Pères et (*en particulier*) du bienheureux Cyrille, qui a mené un grand combat contre ceux qui disent « deux natures » après l'union. » (3) Jacques de Saroug écrit aussi, dans sa 3^e lettre aux moines du couvent de Mar Bassus : « Pour moi, faible et misérable, je ne connais qu'un Christ, qu'un Fils unique du Père éternel... c'est-à-dire le Verbe fait chair... qui, quoiqu'engendré de deux seins, n'en est pas moins unique, une nature incarnée sans recevoir d'accroissement, un de la Trinité fait chair... etc. » (4).

Les monophysites avaient-ils tort en affirmant tenir des Pères la formule de l'unique nature du Verbe incarnée? Ils pouvaient la rencontrer fréquemment dans les écrits de celui qui représentait à leurs yeux la tradition ecclésiastique dans les luttes incessantes contre l'ennemi toujours visé, le nestorianisme. Au témoignage de l'auteur du *De Sectis* (5), S. Cyrille fut le premier,

(1) PG., t. LXXXVI, 1843 A. Dans la suite, Sévère dut revenir sur cette affirmation. Cf. *infra*, art. 2, § 2.

(2) Addit. 14349, f. 223 r A.

(3) BROOKS, *Vitae virorum...*, p. 31.

(4) P. MARTIN, *l. c.*, p. 264 s. Nous avons cru devoir modifier, d'après le texte syriaque, la finale de la citation. Le traducteur a écrit : « une nature incarnée sans rien dire de plus, une personne de la Trinité faite chair. »

(5) PG., t. LXXXVI, 1253 C.

parmi les orthodoxes, à employer cette expression; nul doute que son exemple ait exercé une profonde influence en ce point sur les théologiens monophysites qui ne juraient que par lui (1). Cependant nos auteurs ne croyaient pas que leur tradition s'arrêtait à l'archevêque d'Alexandrie. Jean de Tella, nous venons de l'entendre, défendait la formule de l'unique nature du Verbe incarnée « à l'exemple des Pères et (*en particulier*) du bienheureux Cyrille »; Dioscore offrait au concile de Chalcédoine d'apporter en faveur de cette expression « de nombreux passages des écrits des saints Pères : Athanase, Grégoire, Cyrille (2) ». Ce dernier, bien que mis en garde contre la falsification des écrits de son illustre prédécesseur S. Athanase, s'était laissé prendre à la fraude des apollinaristes, et avait emprunté la formule désormais fameuse au pseudo-Athanase (3). Dioscore s'en réfère sans doute au même écrit pseudépigraphique en invoquant l'autorité d'Athanase; s'il en appelle également à S. Grégoire (le Thaumaturge), on peut croire qu'il emprunte des citations à l'ouvrage apollinariste intitulé *Κατὰ μέρος πίστις* (4). En tête de son traité *Contre ceux qui disent deux natures*, Timothée Ælure a placé un florilège patristique très étendu en faveur du monophysisme. C'est uniquement à la littérature pseudépigraphique apollinariste que l'auteur emprunte les témoignages qui appuient la formule de l'unique nature du Verbe incarnée : un fragment du *Κατὰ μέρος πίστις*, attribué expressément à S. Grégoire le Thaumaturge (5),

(1) Nous avons dit la manière dont Dioscore, dans sa lettre à Domnus d'Antioche, parle de l'orthodoxie absolue de S. Cyrille. Cf. *supra*, p. 84. Le même passage a été allégué par l'auteur de la chaîne antijulianiste renfermée dans le ms. Addit. 12155 (Cf. f. 121 v A).

(2) MANSI, *Concilia*, VI, 683.

(3) Cyrille a connu la falsification des écrits d'Athanase. Cf. PG., t. LXXVII, 237 A. Il était moins en garde contre les apollinaristes que contre les nestoriens, à cause du caractère même des luttes qu'il soutenait contre l'hérésie. Il déclare expressément (PG., t. LXXVI, 540 B; 1212 A) qu'il emprunte sa formule christologique à l'écrit *περὶ τῆς σαρκοστέως τοῦ Θεοῦ Λόγου*; c'est la *Lettre* (pseudo-athanasienne) à Jovien. Sur l'origine apollinariste de ce document, voir G. VOISIN, *l. c.*, p. 182 s.

(4) Cet ouvrage a été attribué à S. Grégoire le Thaumaturge. Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 216 s.

(5) Addit. 12155, f. 2 r G. Comme Théodore (cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 218), Timothée donne à cet ouvrage le titre : *Περὶ πίστεως*.

et les passages, déjà cités par nous, de la correspondance du Pseudo-Jules de Rome (1), dont S. Cyrille lui-même avait admis l'authenticité (2). Dans le 6^e anathème de l'écrit *Contre tous les nestoriens*, Philoxène condamne ceux « qui ne confessent pas que Notre Seigneur Jésus-Christ est le Fils même, et une nature incarnée (*litt. : incorporée*), selon que l'ont enseigné les saints Pères, Athanase, Grégoire, Jules, Proclus et d'autres semblables à eux » (3).

Telle est donc l'origine de la formule christologique désormais célèbre. La fraude durait depuis longtemps; l'autorité de S. Cyrille empêchait de la découvrir et même de la soupçonner; les théologiens monophysites étaient presque nécessairement induits en erreur. Légèrement retouchés et débarrassés de ce qui manifestait trop clairement l'erreur, les écrits apollinaristes fournissaient à la christologie alexandrine et essentiellement antinestorienne de nos auteurs un argument patristique trop précieux pour qu'ils aient pu le négliger. On comprend qu'ils se soient crus les vrais défenseurs de la doctrine et de la formule de l'orthodoxie traditionnelle.

* * *

L'histoire des dogmes semble n'avoir retenu qu'un type de la formule fameuse qui caractérise la christologie monophysite. On répète uniformément que nos docteurs n'admettaient plus dans le Christ, après l'union, qu'une nature, celle du Verbe, mais incarnée : *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκαωμένη*. Cependant, cette formule présente, dans les écrits monophysites, des variantes nombreuses, dont plusieurs ont leur importance quant

(1) Cf. *supra*, p. 264 s. — Timothée cite encore d'autres écrits que l'on doit rattacher à la fraude des apollinaristes, p. ex. : une lettre de Félix de Rome à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie. Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 215 s.

(2) Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 194, 201.

(3) BUDGE, *l. c.*, p. cxxii, l. 15 s. — Dans sa *Lettre à Maron*, Philoxène écrit encore : « Nous disons avec les saints Pères que le Christ est une nature incarnée. » (Addit. 14726, f. 19 v).

à la question doctrinale. Pour rendre un compte rapide des principales d'entre elles, nous distinguerons trois membres : 1° μία φύσις; 2° τοῦ Θεοῦ Λόγου; 3° σεσαρχωμένη. Nous examinerons brièvement chacun d'eux en particulier; le tableau annexé permettra de saisir d'un coup d'œil les différents aspects de la formule entière (1).

1° Μία φύσις.

C'est le thème primitif et fondamental du premier membre dans la formule monophysite, celui de la formule apollinariste. Ce premier membre est souvent simple (μία φύσις), parfois double ou triple (μία φύσις, μία ὑπόστασις, ἐν πρόσωπον). Nous avons déjà dit (2) que ces énumérations ont un caractère pléonastique, et semblent de simples accumulations de synonymes. Les termes sont rattachés entre eux par la conjonction *et*, exprimée ou sous-entendue, et parfois, par la conjonction *ou*, qui marque nettement l'équivalence. Nous avons aussi rencontré le terme μία ὑπόστασις formant à lui seul le premier membre de la formule. Il arrive encore que l'énumération est plus étendue et contient l'affirmation de l'unité de Fils, de Christ, de forme, de nombre, etc. (3) L'ordre des termes du premier membre n'est pas invariable. Nous ne faisons que mentionner ici l'expression μία οὐσία employée par Sergius le Grammairien; nous l'examinerons dans la suite. (4)

2° τοῦ Θεοῦ Λόγου.

Ce second membre est parfois absent de la formule, mais il n'est que sous-entendu. On rencontre l'affirmation : le Christ, le Fils est *une nature incarnée, une hypostase et nature incor-*

(1) Ce tableau, auquel nous avons joint des références assez nombreuses, nous dispensera de charger de notes l'exposé qui va suivre. Nous n'indiquerons de renvois que pour celles de nos assertions qui ne pourraient être contrôlées par le tableau.

(2) Cf. *supra*, p. 242.

(3) PHILOX., *Tract.*, p. 41; p. 130.

(4) Cf. *infra*, ch. III.

porée, sans mention explicite du terme moyen. Exprimé, ce membre est régulièrement : τοῦ Θεοῦ Λόγου; plus brièvement, il devient τοῦ Λόγου, τοῦ Ἰησοῦ, Θεοῦ. On rencontre également la forme : « une nature (hypostase) du Christ »; mais, dans ce cas, la troisième partie de la formule fait défaut. Nous reviendrons à cette dernière leçon en parlant du sens de la formule.

Les variantes des deux premiers membres sont donc sans grande importance, du moins si l'on admet la synonymie des termes *nature*, *hypostase* et *personne* (1). Celles de la troisième partie méritent plus d'attention.

3^o σεσαρκωμένη.

De même que le second membre, le troisième est parfois sous-entendu. Le Grammairien Sergius avait abrégé la formule de cette manière, et il omettait l'épithète σεσαρκωμένη comme « suffisamment confessée » (2). On rencontre également certaines combinaisons des deux derniers membres : « une nature (et hypostase) du Christ », ou « une nature quant aux deux générations », ou encore « une nature ou hypostase théandrique ». Toutes ces expressions seront examinées dans la suite. Les monophysites syriens surtout développent ce troisième membre de la formule, d'après la distinction que nous avons rencontrée dans leur explication du processus de l'incarnation (3). Ainsi, on trouve dans leurs écrits, non seulement : « una natura (hypostasis)... incarnata », mais aussi « una natura (hypostasis)... incorporata, inhumanata ». L'épithète de loin la plus fréquente chez les syriens est *incorporata* (4).

(1) Nous avons prouvé, au chapitre I de cette section, la synonymie des trois termes et leur équivalence pour signifier l'être concret et individuel.

(2) *Troisième lettre à Sévère*, Addit. 17184, f. 36 v A; *Troisième lettre à Sergius*, *ibid.*, f. 41 v B.

(3) Cf. *supra*, p. 192 s.

(4) Nous croyons que l'emploi fréquent des termes *incorporatio*, *incorporata*, au lieu de *incarnatio*, *incarnata*, est une nouvelle preuve de l'influence exercée par la littérature apollinariste sur les monophysites syriens. Dans ces pseudépigraphiques, σώμα est souvent employé au

On a attaché une grande importance à une variante de ce troisième terme : certains monophysites auraient lu *σεσαρχωμένου* au lieu de *σεσαρχωμένη*, rattachant ainsi le qualificatif au Verbe lui-même et non pas à la nature du Verbe. Nous n'entrons pas ici dans la discussion du changement de sens que l'on dit connexe au changement d'expression. Demandons-nous seulement jusqu'à quel point l'existence de la variante est constatée. On ne peut contrôler le phénomène dans les écrits ou dans les traductions syriaques. Tandis que le texte grec marquerait la variante par une double différence de genre et de cas (*σεσαρχωμένη*, *σεσαρχωμένου*), le syriaque n'a aucune de ces ressources : les termes *nature*, *hypostase*, *personne*, du premier membre, sont du même genre que les mots *Verbe*, *Fils*, *Dieu*, que l'on rencontre dans le second. Le participe grec a pour correspondant syriaque, soit la périphrase par le mode personnel, soit un participe passif ou de sens passif ; dans les deux cas, le genre est le même, que le rapport du troisième membre s'éta-

lieu de *σάρξ*, pour désigner l'humanité du Christ en lui déniait l'âme raisonnable (Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 285 s.). Ces écrits semblent avoir, de bonne heure, créé dans la littérature monophysite syriaque la formule : *Una natura Dei Verbi incorporata*. Il ne paraît pas probable que les docteurs syriens que nous connaissons aient tenu directement des ouvrages de S. Cyrille la formule telle qu'ils l'emploient. L'archevêque d'Alexandrie a toujours écrit *σεσαρχωμένη*. Philoxène ne connaissait pas le grec et l'on ne sait jusqu'à quel point les écrits de Cyrille avaient déjà été traduits en syriaque. L'évêque de Mabboug ne cite presque jamais les auteurs dans les écrits que nous avons conservés de lui ; lisait-il, du Docteur alexandrin, autre chose que les douze anathématismes, qui lui semblent encore connus (BUDGE, *l. c.*, p. cxxii) par les Actes du concile d'Éphèse ? C'est très problématique. En entendant l'évêque Jean de Tella (BROOKS, *Vitae virorum...*, p. 51) donner la formule : « *Una natura atque hypostasis Verbi incorporata* » comme celle de S. Cyrille, on est porté à admettre que les pseudépigraphiques apollinaristes avaient, dès le principe, donné cette forme à l'expression dans l'église syrienne. Le traducteur des écrits de Timothée Ælure (Addit. 12156) a toujours employé le terme *incorporata*, bien que, selon toute vraisemblance, Timothée se soit servi, comme S. Cyrille, de l'épithète dérivée de *σάρξ*. Mais si la formule restait apollinariste chez les monophysites syriens, la pensée n'avait rien conservé de l'erreur propre au Laodicéen. Cf. *supra*, p. 200 s.

blisse avec le premier ou avec le second; le cas ne fournit pas un meilleur critère, car le syriaque emploie le pronom relatif (?) dont l'antécédent est incertain. Cependant il nous semble que les monophysites ont, au moins d'une façon générale, rattaché l'épithète à la *nature* et non au *Verbe*. La formule apollinariste et cyrillienne donne invariablement σεσαρκωμένη; l'archevêque d'Alexandrie a même refusé de dire σεσαρκωμένου (1). Les formules qui n'expriment pas le second membre, rattachent le troisième au premier. Il ne reste, à notre connaissance, qu'un seul cas où l'emploi du génitif masculin est formellement attesté; c'est dans un passage que le moine Eustathius (2) a emprunté au *Contra Grammaticum* de Sévère. Nous ne craignons nullement cette variante qui, nous le montrerons, ne modifie en rien le sens de la formule. Mais nous ne pouvons nous empêcher de faire des réserves sur l'existence de ce phénomène unique. Eustathius est un témoin intéressé; il affiche la prétention de saisir, chez son adversaire, de perpétuelles contradictions (3), et cette préoccupation peu scientifique l'a souvent égaré dans une mauvaise interprétation de la pensée de Sévère (4). A-t-il été jusqu'à modifier les paroles mêmes de son adversaire? Nous ne pouvons l'affirmer catégoriquement pour la formule μία φύσις σεσαρκωμένη, mais on le soupçonnerait d'autant plus facilement que cet auteur attribue encore au patriarche monophysite l'expression ἐκ δύο προσώπων, que ce dernier semble bien n'avoir pas employée (5). Léonce de Byzance, qui a connu les écrits de

(1) Nous dirons bientôt en quel sens il nous paraît que l'on doit entendre cette négation sous la plume de S. Cyrille.

(2) PG., t. LXXXVI, 908 A : Καὶ πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ (c'est-à-dire : ἐν τῇ βίβλῳ τῇ κατὰ Γραμματικῶν)... ἐν συνθέσει δὲ ὑφισταμέναις ταῖς φύσεσιν ἐξ ὧν ὁ εἰς Χριστὸς, καὶ μίαν ἀποτελοῦσαις ὑπόστασιν καὶ φύσιν τὴν τοῦ μονογενοῦς Λόγου σεσαρκωμένου καὶ ἐνανθρωπήσαντος... etc. Nous n'avons malheureusement pas rencontré ce texte dans le 3^e livre (traduction syriaque) que nous possédons de cet ouvrage.

(3) *Ibid.*, 908 B.

(4) Nous verrons (cf. *infra*, art. 2, § 2) que le moine Eustathius n'a pas compris la différence très réelle que Sévère mettait entre l'affirmation pure et simple de deux *natures* après l'union et la concession de cette même formule avec la restriction ἐν θεωρίᾳ.

(5) Cf. *infra*, art. 2, § 3.

Sévère et qui a soutenu une polémique directe contre eux, ne s'arrête pas à la variante *σεσαρκωμένου*, et se contente de montrer que l'épithète *σεσαρκωμένη* équivaut à la mention d'une seconde nature (1). Dans ces conditions, nous considérons comme douteux l'emploi de la formule *μία... σεσαρκωμένου*. Elle s'expliquerait, d'ailleurs, et se justifierait, dans les écrits monophysites, aussi bien que la formule *μία φύσις τοῦ Χριστοῦ*, qui s'y rencontre certainement.

Si l'on veut se rendre compte des principales formes que revêt la célèbre affirmation monophysite de l'unité de nature incarnée dans le Verbe après l'union, il suffira de lire les différentes lignes du tableau ci-joint, en suivant, dans la lecture, l'ordre alphabétique des lettres placées dans les colonnes. Nous y avons exprimé en latin les termes propres aux textes syriaques (2).

*
* * *

Ces quelques notes philologiques nous permettront de procéder maintenant sans entraves à la recherche du sens que les monophysites attachent à leur célèbre formule. Rien de plus juste, semble-t-il, que de les interroger eux-mêmes à ce sujet, et de leur demander l'explication de leur pensée. Toutefois, nous ferons bien de nous rappeler tout d'abord que nous avons reconnu l'équivalence parfaite des mots *nature*, *hypostase* et *personne* dans la terminologie christologique de nos auteurs. Nous ne nous étonnerons donc pas, nous ne croirons pas à une variation du sens de la formule, si nous remarquons que ces trois termes alternent ou sont réunis dans les textes que nous allons lire.

Les écrivains monophysites distinguent, au point de vue du sens, deux membres dans la formule *μία φύσις*, etc. (3); ils ne

(1) *Contra Monoph.*, PG., t. LXXXVI, 1793 D et s.

(2) Le ms. Addit. 12157 (3^e livre *Contra Grammaticum*), qui n'a pas été utilisé dans la préparation du tableau, ne fournit aucune nouvelle variante intéressante.

(3) Le premier comprend les mots *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου*; le second consiste dans l'épithète *σεσαρκωμένη*.

μία φύσις			τοῦ θεοῦ Λόγου					σεσαρκωμένη					COMPLÉMENTS ET RÉFÉRENCES.	
1 ^{er} MEMBRE			2 ^e MEMBRE					3 ^e MEMBRE						
μία φύσις	μία ὑπόστασις	ἐν πρόσωπον	τοῦ θεοῦ Λόγου	θεοῦ	τοῦ Λόγου	Χριστοῦ	τοῦ Υἱοῦ	σεσαρκωμένη	σεσαρκωμένου	ἐν ἀνθρώπῳ γεννητός	incorporata	incarnata		
a	—	—	b	—	—	—	—	c	—	—	—	—	—	Diosc. (MANSI, <i>Concilia</i> , VI, 685); Sever. <i>passim</i> (MANSI, <i>Concilia</i> , XI, 444; PG., LXXXVI, 921, 1848; <i>Doctrina</i> , DIEKAMP, 309; Add. 17154, f. 7 r A; 7 v A-B, etc.). Tim. AEl. (Add. 12156, <i>passim</i> : f. 17 v B; 18 r A et C; 24 r C; 48 v C; 50 v A, etc.). Philox. (BUDGE, <i>l. c.</i> , p. cii, l. 19; cxxv, l. 15); + d : inhumanata (<i>ibid.</i> , p. ciii, l. 6); Jean Tel. + b' : vivi, et + d : incorporata ex Virgine naturaliter et hypostatice (Add. 14549, f. 223 r A).
a	—	—	—	—	b	—	—	—	—	—	—	c	—	Philox. (<i>Tract.</i> , p. 110); — c et + d : quoad utramque generationem (<i>ibid.</i> , p. 114).
a	—	—	—	b	—	—	b	—	—	—	c	c	—	» (BUDGE, p. cxxvi, l. 9).
a	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	c	—	» { » p. ci, l. 23; cii, l. 8; Addit. 14726, f. 20 v).
a	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	b	—	—	» { » p. cxxii, l. 13, l. 23; p. cxxiii, l. 13 s.; p. cxxiv, l. 7 s. — <i>Tract.</i> , p. 147. — Add. 14726, f. 19 v). — Jean Tel. (Add. 14549, f. 223 r A).
—	a	—	—	—	b	—	—	—	—	—	c	—	—	Philox. (<i>Tract.</i> , p. 48; <i>Three Letters</i> , p. 167).
a	—	—	—	—	—	b	—	—	—	—	—	—	—	» (BUDGE, p. cx, l. 22); Sever. (MANSI, <i>Concilia</i> , XI, 444 : μία ὑπόστασις τοῦ Ἐμμανουήλ).
b	a	—	—	—	c	—	—	—	d	e	—	—	—	? Sever. (PG., LXXXVI, 908 A. c = τοῦ μονογενοῦς Λόγου).
a	b	—	—	—	c	—	—	d	—	—	—	—	—	Sever. (PG., LXXVI, 921 A; c = ἡ τοῦ Λόγου. — Add. 17154, f. 16 v A; 20 v A).
a	b	—	c	—	—	—	c	—	—	—	d	—	—	Jean Tel. (Brooks, <i>Vitae virorum</i> , p. 51).
b	a	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	Philox. (<i>Tract.</i> , p. 147).
a	b	—	—	—	—	—	—	—	—	—	c	—	—	{ » (» p. 198. a = una tantum hypostasis; p. 178. — BUDGE, p. cxxii, l. 25; p. cxxvi, l. 25).
a	b	—	—	—	—	c	—	—	—	—	—	—	—	Philox. (<i>Tract.</i> , p. 151. — BUDGE, p. cxvi, l. 15. c = perfecta christiana).
a	c	—	—	—	b	—	—	—	—	—	—	—	—	{ » (» p. 156, + a' : unusque numerus; + d' : unumque esse, quoad utramque nativitatem).
a	b	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	Sever. (<i>Doctrina</i> , DIEKAMP, p. 309, + c : θεανδρικῇ).
a	c	e	—	—	—	—	—	—	—	—	—	b	d	Philox. (Add. 14726, f. 20 v, + f : anus filius).
a	c	b	—	—	—	—	—	—	—	—	d	—	e	» (<i>Three Letters</i> , p. 134, + f : ex Virgine).
c	a	b	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	Sever. (Add. 17154, f. 28 r A, + d : quae ex compositione).
b	a	c	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	{ Philox. (<i>Tract.</i> , p. 41, + b' : et ejus forma; + d : quia unus est filius quoad utramque generationem).
c	b	a	—	—	d	—	—	—	—	—	—	e	—	Sever. (Add. 17154, f. 4 v A; f. 14 v B, + d' : evidenter).

COMPLÉMENTS ET RÉFÉRENCES.

Diosc. (MANSI, *Concilia*, VI, 683); Sever. *passim* (MANSI, *Concilia*, XI, 444; PG., LXXXVI, 921, 1848; *Doctrina*, DIEKAMP, 309; Add. 17154, f. 7 r A; 7 v A-B, etc.). Tim. Ael. (Add. 12156, *passim* : f. 17 v B; 18 r A et C; 24 r C; 48 v C; 50 v A, etc.). Philox. (BUDGE, l. c., p. cii, l. 19; cxxv, l. 15); + d : inhumanata (*ibid.*, p. ciii, l. 6); Jean Tel. + b : vivi, et + d : incorporata ex Virgine naturaliter et hypostatice (Add. 14549, f. 223 r A).

Philox. (*Tract.*, p. 110); — c et + d : quoad utramque generationem (*ibid.*, p. 114).
 » (BUDGE, p. cxxvi, l. 9).
 » () p. cx, l. 25; cii, l. 8; Addit. 14726, f. 20 v).
 » () p. cxxii, l. 15, l. 25; p. cxxiii, l. 15 s.; p. cxxiv, l. 7 s. — *Tract.*, p. 147. — Add. 14726, f. 19 v). — Jean Tel. (Add. 14549, f. 223 r A).

Philox. (*Tract.*, p. 48; *Three Letters*, p. 167).
 » (BUDGE, p. cx, l. 22); Sever. (MANSI, *Concilia*, XI, 444 : μία ὑπόστασις τοῦ Ἐμμανουήλ).

? Sever. (PG., LXXXVI, 908 A. c = τοῦ μονογενοῦς Λόγου).
 Sever. (PG., LXXXVI, 921 A; c = ἡ τοῦ Λόγου. — Add. 17154, f. 16 v A; 20 v A).
 Jean Tel. (BROOKS, *Vitae virorum*, p. 51).
 Philox. (*Tract.*, p. 147).
 » () p. 198. a = una tantum hypostasis; p. 178. — BUDGE, p. cxxii, l. 25; p. cxxvi, l. 25).
 Philox. (*Tract.*, p. 151. — BUDGE, p. cxvi, l. 15. c = perfecta christiana).
 » () p. 136, + a' : unusque numerus; + d' : unumque esse, quoad utramque nativitatem).
 Sever. (*Doctrina*, DIEKAMP, p. 309, + c : θεανδρικῇ).

Philox. (Add. 14726, f. 20 v, + f' : unus filius).
 » (*Three Letters*, p. 154, + f' : ex Virgine).
 Sever. (Add. 17154, f. 28 r A, + d : quae ex compositione).
 Philox. (*Tract.*, p. 41, + b' : et ejus forma; + d : quia unus est filius quoad utramque generationem).
 Sever. (Add. 17154, f. 4 v A; f. 14 v B, + d' : evidenter).

cherchent jamais que dans la seconde de ces parties la mention de l'économie ou de l'incarnation. La première, au contraire, ne leur présente que la divinité du Verbe. Cette assertion est trop importante pour que nous nous dispensions de la prouver. Nous avons d'ailleurs des déclarations expresses. Quand Timothée Ælure a affirmé, au grand scandale de ses critiques postérieurs, que « la nature du Christ est seulement la divinité, qui s'est aussi incarnée sans changement, pour notre salut » (1), il venait d'expliquer le sens de sa formule christologique en ces termes : « De l'humanité commune, c'est-à-dire de la nature ou substance des hommes, s'est incarné, sans changement et sans confusion, le Verbe de Dieu, et il s'est fait homme selon l'économie. C'est pourquoi il est aussi appelé créature et congénère (*parent*) et consubstantiel aux hommes, et (*leur*) frère dans la chair, en tant que c'est le même qui est consubstantiel et coéternel au Père par *nature*, étant le Dieu Maître de tout et béni dans les siècles. Car cela est universellement reconnu par nous, par cette addition « *dans la chair* », qui indique la raison de l'économie de celui qui, par *nature*, est Dieu. » (2) Timothée distingue donc dans le Christ, et dans tout ce qui se rapporte à lui, la *raison de nature* et la *raison de l'économie*; la première, la *nature*, est uniquement la divinité; la seconde, l'économie, est marquée par la mention de la chair. Les anciens polémistes avaient déjà remarqué que Sévère, comme Timothée, entend, par l'unique nature, la divinité du Verbe (3). En effet, quand le patriarche monophysite explique à Sergius la différence entre sa doctrine et celle des nestoriens, c'est encore au second membre de la formule christologique qu'il reporte la significa-

(1) Addit. 12156, f. 19 v B. — Ce passage est cité plusieurs fois par les polémistes catholiques : JUSTINIAN., *Contra Mon.*, PG., t. LXXXVI, 1428 D; EUSTATH. MON., *Ep. de duob. nat.*, *ibid.*, 904 B; ANAST. SIN., *Hodegos*, PG., t. LXXXIX, 273 C. — Le texte syriaque rapporte l'incorporation à la divinité et diffère légèrement de la citation d'EUSTATH. Φύσις δὲ Χριστοῦ μία μόνη θεότης, εἰ καὶ σεσάρκωται ἀτρέπτως.

(2) Addit. 12156, f. 19 r C-v A.

(3) EUSTATH. (PG., t. LXXXVI, 917 B) affirme que Sévère a emprunté cette doctrine à Timothée Ælure.

tion de l'économie. « Athanase, très versé dans ces choses divines, a dit qu'une est la nature du Verbe incarnée, afin de faire clairement connaître par cette formule l'inséparabilité de l'union. Car le Verbe, qui a son être avant les siècles, qui est éternellement avec le Père et est vu en son hypostase, et qui est simple par essence, est devenu composé par l'économie. Et cette expression : « incarnée » donne à comprendre que c'est en union au Verbe que la chair animée d'âme raisonnable a été constituée, et qu'elle n'a pas été formée à part et dans son hypostase propre. » (1) Sévère dit aussi que c'est le terme *σεσαρκωμένη* qui indique la *composition*, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, l'incarnation (2). C'est d'une manière semblable que S. Cyrille avait expliqué la formule de l'unique nature incarnée, en renfermant dans ce dernier mot « toute la raison de l'économie avec la chair », et en donnant l'expression : « il s'est incarné » comme l'exact synonyme de : « il s'est fait homme ». (3)

Cette première constatation nous amène à conclure que l'unique nature (*μία φύσις*), dont l'existence est affirmée dans le premier membre de la formule, est exclusivement la divinité. Nous avons entendu, à ce sujet, le témoignage catégorique de Timothée d'Elure. On trouve la même doctrine chez tous les théologiens de la secte, grâce au soin qu'ils prennent, en par-

(1) Addit. 17154, f. 18 v. A.

(2) *Ibid.*, f. 27 v A-B. Nous avons cité le passage plus haut, p. 208, n. 1.

(3) *Deuxième lettre à Succensus* (PG., t. LXXVII). Cyrille réfute les difficultés soulevées contre la doctrine de l'unique nature. On trouve que, dans cette théorie, il faut dire que le Verbe a souffert dans sa nature. Soit, dit l'archevêque (240 C), s'il n'y a dans l'économie aucun élément passible (*εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἦν ἐν τοῖς λόγοις τῆς οἰκονομίας τὸ πεφυκὸς ὑπομένειν τὸ πάθος, ὁρθῶς ἂν ἔφρασαν*); mais, si le simple fait de dire *σεσαρκωμένη* introduit toute la raison de l'économie avec la chair (*εἰ δὲ ἐν τῷ σεσαρκωμένῳ εἰπεῖν, σύμπασις ὁ λόγος τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας εἰσφέρεται...*), ceux-là bavardent inutilement qui disent qu'il faut nécessairement conclure que le Verbe a souffert dans sa nature. — Peu après (241 C), répondant à ceux qui veulent trouver dans la même formule l'altération et la disparition de l'humanité dans l'union, Cyrille écrit : *Οὐτε μεμείωται, οὔτε, καθά φησιν, ὑποκλύπτεται· ἀρκεῖ γὰρ πρὸς δῆλωσιν τῇ τελειωτάτῃ τοῦ ὅτι γέγονεν ἄνθρωπος, τὸ λέγειν ὅτι σεσαρκωται*. Cf. encore, *ibid.*, 244 A-B.

tant du Christ, de rapporter à la *nature* ce qui convient à la divinité, au Verbe en tant que Dieu, et de renvoyer tout le reste à l'économie, à la *chair*, à la *volonté* ou à l'*amour* de celui qui, par nature, est Dieu et uniquement Dieu, même après qu'il s'est fait homme. Nous avons déjà montré le développement de cette distinction entre la *nature* et la *volonté*, dans les écrits de Philoxène (1). La même idée se rencontre dans la christologie de tous nos auteurs. Timothée Ælure dit encore : « Le Christ, étant Dieu par nature, est dit avoir souffert dans la chair; car le même était (à la fois) impassible, comme Dieu, par nature, mais passible selon l'économie, parce que le Verbe s'est fait chair, et est demeuré Dieu. » (2) Dans sa *Profession de foi*, Jean de Tella rapporte l'impassibilité et les miracles du Christ à sa nature, et les souffrances à son incarnation (3). C'est encore la divinité du Christ que Jacques de Saroug considère comme sa nature, quand il l'appelle « l'impassible qui a fait souffrir la douleur en la supportant, l'immortel devenu mortel par sa volonté, le suscitateur des morts qui est devenu l'un d'entre les morts, tout en conservant en lui la vie de sa nature. » (4) La *nature*, dont la formule monophysite affirme l'unité, est donc la divinité. En cela, nos docteurs sont encore parfaitement d'accord avec S. Cyrille (5).

Nous savons, de plus, en quel sens les monophysites parlaient d'une *nature*. Les recherches précédentes ont établi que le terme φύσις est l'exact synonyme de ὑπόστασις, et marque, comme ce

(1) Cf. *supra*, p. 194 s.

(2) Addit. 12136, f. 19 v C.

(3) Addit. 14340, f. 223 v A; f. 223 r A.

(4) *Troisième lettre aux moines de Mar Bassus, l. c.*, p. 263.

(5) Nous avons déjà fait remarquer que Cyrille ne donne jamais purement et simplement à l'humanité du Christ le nom de φύσις. C'est donc la divinité qu'il entend désigner par ce terme dans la formule en question. On le voit bien encore par des paroles comme les suivantes : ... εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα. Θεὸν γὰρ ὄντα κατὰ φύσιν ἐπιγινώσκουμεν τὸν δι' οὗ τὰ πάντα Λόγον, καὶ εἰ γέγονε σὰρξ, τούτέστιν ἄνθρωπος (PG., t. LXXVI, 1137); et : μεσότης ἔστι θεοῦ καὶ ἀνθρώπων κατὰ τὰς γραφάς, φύσει μὲν ὑπάρχων θεός, καὶ οὐ δίχα σαρκός ἄνθρωπος δὲ ἀληθῶς, καὶ οὐ ψιλός καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὧν ὅπερ ἦν, καὶ εἰ γέγονε σὰρξ. (*ibid.*, 1193).

dernier mot, la réalité concrète et individuelle (1). Il ne s'agit pas de la nature divine, ou de la divinité, considérée comme une essence spécifique ou comme un principe d'être dans le Verbe incarné. C'est le sujet, l'individu, qui est exprimé par le premier membre de la formule, car, aussi bien que S. Cyrille, nos monophysites pouvaient affirmer : ἡ τοῦ Λόγου φύσις ἡγουν ἡ ὑπόστασις ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος. (2) L'affirmation de l'unité (μία), qui fait voir le but antinestorien de toute la formule, nous invite à donner ce même sens au terme φύσις, car, dans la polémique contre les nestoriens, c'était l'unité d'individu dans le Christ que les monophysites défendaient avec tant d'ardeur (3).

Cette nature unique, ou, pour parler un langage qui nous expose moins aux malentendus, cette hypostase unique, est celle « de Dieu le Verbe »; c'est ainsi que la formule normale et habituelle la détermine. Cependant si les expressions : « nature de Dieu le Verbe, nature du Fils » ne font pas obstacle à notre interprétation, il est des variantes qui semblent la contredire absolument; ce sont celles qui transportent la considération, de la nature du Verbe ou du Fils, à la nature du Christ ou de l'Emmanuel; celles encore qui nous montrent une nature composée ou même théandrique. Il est indispensable que nous en fassions ici l'examen.

F. Loofs a étudié la christologie de Sévère d'Antioche pour la comparer rapidement à la doctrine de S. Cyrille (4). La diffé-

(1) Cf. *supra*, p. 242 s., et p. 253 s.

(2) PG., t. LXXVI, 401 A. Il ne manque à nos auteurs aucun des éléments de cette affirmation, ni la synonymie de φύσις avec ὑπόστασις, ni la valeur concrète et individuelle de ces deux termes. Comment donc REHRMANN (*l. c.*, p. 348) peut-il dire que, contrairement à S. Cyrille, Dioscore a compris le terme φύσις dans la formule « als reinen Naturbegriff »? C'est, à la fois, une contre-vérité et une impossibilité; car, pas plus que Cyrille, Dioscore n'attachait au terme φύσις, en christologie, le sens que nous donnons au mot *nature*.

(3) Le terme μία est capital dans la formule, et il y possède évidemment un sens exclusif. C'est pourquoi nous traduisons souvent μία φύσις par « l'unique nature ». C'est grâce à son insistance même sur l'unité que la formule a pu dissimuler son origine hérétique et se faire recevoir avec tant de faveur.

(4) *Leontius von Byzanz*, p. 56 s.

rence fondamentale entre l'enseignement des deux docteurs consiste, au jugement de Loofs, en ce que l'archevêque d'Alexandrie parlait d'une nature unique du Λόγος ἁσάρκος, tandis que le patriarche monophysite considérait l'unique nature dans le Verbe incarné, le Λόγος ἑνσάρκος, le Christ. Cette différence se manifeste tout d'abord, dit Loofs par l'emploi que Sévère fait de la variante σεσαρκωμένου dans sa formule monophysite, et par l'expression μία φύσις τοῦ Χριστοῦ, qui se rencontre également sous sa plume. Cyrille, au contraire, ne parle jamais de l'unique nature du Christ, et il a déclaré expressément qu'il ne voulait pas d'une nature du Verbe σεσαρκωμένου καὶ ἐνθρονωπιχότος (1).

Commençons par dire quelques mots de la prétendue différence entre les deux christologies en cause. Harnack a reconnu que l'essai tenté par Loofs pour séparer la doctrine de S. Cyrille de celle de Sévère, paraissait manqué (2). Nous ne pouvons que souscrire à ce jugement. L'archevêque d'Alexandrie a parfois employé, quoique rarement, la forme σεσαρκωμένου (3), et s'il l'a expressément rejetée en un passage, c'est, semble-t-il, pour une raison spéciale et sans vouloir affirmer par là que cette variante donnait nécessairement à la formule un sens réellement monophysite (4). Il aurait également attribué l'unique nature au

(1) *Leontius von Byzanz*, p. 46.

(2) *Dg.*, II³, 584.

(3) Cf. *Ad Acac. Melit.* (PG., t. LXXVII, 192 D) : μετὰ δέ γε τὴν ἔνωσιν, ὡς ἀνηρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διαστομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Ἰϋοῦ φύσιν, ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου. Ce texte est cité par Sévère dans le 3^e livre *Contra Grammaticum* (Addit. 12157, f. 40 v A). Le scribe a noté en marge de notre ms. : « Ici incarné est dit du Fils et non de la nature. » — *Ad Eulog. presb.* (*Ibid.*, 225 D) : τῆς ἐνώσεως ὁμολογουμένης, οὐκ ἐπι δίστανται ἀλλήλιον τὰ ἐνωθέντα, ἀλλ' εἰς λοιπὸν Ἰϋός, μία φύσις αὐτοῦ, ὡς σαρκωθέντος τοῦ Λόγου.

(4) Il s'agit du passage : οὐδὲ μία πρὸς ἡμῶν ὁμολόγητο φύσις σεσαρκωμένου τε καὶ ἐνθρονωπιχότος (PG., t. LXXV, 1292 D). Nous ne croyons pas que Cyrille y énonce un principe général, en ce sens qu'il déclarerait rejeter l'expression comme comportant nécessairement la doctrine du mélange et de la confusion des éléments dans le Christ. C'est plutôt la constatation d'un fait que la rareté des exceptions permet de donner comme général. L'adversaire a employé la formule : μία φύσις

Christ (1). Nous examinerons plus loin l'argument que Loofs croit rencontrer dans l'emploi du terme *θεανδρική*. Dès maintenant nous savons qu'il n'est pas exact d'affirmer que « Cyrille et Sévère se distinguent comme les formules *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* et *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου* » (2).

Au surplus, cette différence n'en serait pas une, car, quant à leur sens, les deux formules ne se distinguent nullement. Revenons-en à la valeur que nous avons reconnue aux termes *φύσις* et *ὑπόστασις*, dans la christologie des monophysites comme dans celle de S. Cyrille. Le concept marqué par ces mots n'est point celui de nature spécifique, mais celui d'existant individuel. Cet être, cet individu unique, qu'on l'appelle *αὐτός ὁ Λόγος*, ou qu'on le désigne par la périphrase : *μία φύσις (ὑπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου*, c'est toujours le seul et même Verbe, *εἷς καὶ ὁ αὐτός*. Le Verbe incarné, bien que constitué *comme tel* par l'incarnation, n'a pas une nouvelle essence mixte, formée par la combinaison des composants. De même, la nature du Verbe incarnée n'est pas non plus une nouvelle essence, une nature mixte, au sens que cette expression aurait dans notre christologie. Tout le mystère de l'incarnation s'accomplit dans l'ordre de *nature* et d'*hypostase*, c'est-à-dire dans l'ordre d'existence individuelle. C'est une *union* (*ἔνωσις*), une union physique et hypostatique, qui s'opère par la réduction à l'unité de sujet, et par l'appropriation à l'unique hypostase ou nature préexistante du Verbe, en d'autres termes, au Verbe lui-même, d'une humanité

τοῦ Υἱοῦ, καὶ ἐν νοῦτῳ σεσαρκωμένος, pour confirmer sa théorie de la confusion. Cyrille rejette la confusion et il remarque que, pour sa part, il n'a pas dit *μία φύσις... σεσαρκωμένου*. La suite du passage ne vise pas l'emploi de la variante, mais toujours la doctrine de la confusion et du mélange. Cyrille met l'adversaire au défi de la prouver par des raisonnements concluants; c'est cette théorie qui est le *οἰκτιρόν θέλημα* de ceux qu'il combat; c'est encore par rapport à elle qu'il fait profession de s'attacher à l'Écriture plutôt qu'à ces docteurs. Rien donc ne prouve que Cyrille a déclaré la formule : *μία φύσις... σεσαρκωμένου*, nécessairement monophysite au sens strict.

(1) HARNACK, *l. c.*, p. 383.

(2) LOOFS, *l. c.*, p. 57.

qui n'existe réellement que dans et par l'union. L'incarnation n'a modifié en rien la réalité individuelle du Verbe; après comme avant le mystère, il est « un seul et le même » (*individu*), le Verbe, le Fils, la seconde Personne de la Trinité. Si la *nature* du Verbe est le Verbe lui-même, son hypostase, son individu, elle n'est non plus modifiée en rien, *dans cette raison de nature*, par l'union à la chair. Dès lors, l'incarnation ne fait que placer le Verbe dans un nouvel état, celui de l'union hypostatique à la chair, en vertu duquel il est *incarné*. L'hypostase, la nature du Verbe entre dans ce même état nouveau : elle est incarnée, elle est la nature incarnée du Verbe. Puisque le Verbe est désormais incarné (ὁ Λόγος σεσαρκωμένος), si l'on veut se servir, pour le désigner, de la périphrase : « nature du Verbe » (φύσις τοῦ Λόγου), qui ne dit rien d'autre que : « le Verbe » (ὁ Λόγος), on devra faire également mention de la chair, et dire : nature du Verbe incarné (φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένου), ou bien : nature incarnée du Verbe (φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Reprenons l'explication en notre langage théologique, qui prête moins à équivoque. Que la personne du Verbe soit incarnée, ou que le Verbe soit incarné, ou que la personne soit celle du Verbe incarné, n'est-ce pas une seule et même chose? La personne, sous cette raison propre, reste absolument invariable dans l'incarnation : elle est unique et absolument identique à elle-même, qu'elle soit incarnée ou non, qu'elle soit celle du Verbe ἄσαρκος ou celle du Verbe ἐνσαρκος. L'incarnation ne modifierait la nature que si le mystère était l'union de deux essences ou de deux principes d'être, et que la *nature* du Verbe incarné fût considérée dans l'ordre de spécification, comme l'essence mixte du nouvel être qui résulterait de la combinaison de la divinité avec la chair. Mais il n'en est rien, comme les explications précédentes l'ont montré. Pour nos monophysites, l'ordre de *nature* est celui d'existence indépendante et individuelle. C'est toujours le Verbe, l'unique nature du Verbe, que la foi rencontre après comme avant l'accomplissement de l'union. La haine du nestorianisme exclut énergiquement du Verbe incarné la dualité d'individus en insistant sur l'unité de *nature* ou d'hypostase. Mais l'incarnation n'est pas un vain mot; elle a réellement donné une chair

au Verbe; elle a placé le Verbe, la nature du Verbe, dans un état nouveau, dans l'état d'union avec une humanité qui est la sienne : désormais le Verbe est incarné, la nature du Verbe est une *nature incarnée*, bien que le Verbe comme tel reste invariable et que la *nature* du Verbe n'ait pas changé dans sa raison de *nature*.

Philoxène expose bien cet état nouveau dans lequel la *nature* (*hypostase*) du Verbe est entrée par l'incarnation, tout en restant invariable dans sa raison propre de *nature* (*hypostase*). « De même, dit-il, que la nature du Verbe est la divinité, ainsi l'hypostase du Verbe est aussi la divinité. Et si l'hypostase du Verbe est la divinité, une est (*l'hypostase*) *incorporée*, encore « après le corps », et une autre hypostase n'est pas comptée avec elle. La nature du Verbe est aussi une (*nature*) *incorporée*, « après le corps », et une autre nature n'est pas comptée avec elle. » (1) Ainsi la nature (*l'hypostase*) reste absolument unique et invariable : c'est la divinité, le Verbe lui-même (2). Le changement, c'est que la nature (*l'hypostase*), comme le Verbe lui-même, est désormais « incarnée ».

On le voit, la variante *σεσαρκωμένου* n'apporte aucun changement dans l'interprétation de la formule monophysite, et n'a, en réalité, aucune importance. Il en est de même des expressions : « nature du Christ, nature de l'Emmanuel ». La grande controverse dogmatique dont nous nous occupons a pour objet l'unité ou la dualité de *sujet*, d'*individu*, dans le Verbe incarné. C'est sur cette unité que nos monophysites insistent dans la lutte aveugle qu'ils soutiennent contre tout diophysisme réputé nestorien. Ils obéissent à la même préoccupation en appuyant si fortement sur l'unité de *nature*. Le Christ, l'Emmanuel, est formellement considéré par eux, non pas quant au double élément que l'on doit reconnaître en lui, mais bien quant à l'identité

(1) BUDGE, *l. c.*, p. CXXVI s.

(2) Il est évident que « la divinité », dans ce texte de Philoxène, n'est pas ce que nous appelons la *nature* divine, commune aux trois personnes; car, si la divinité est la *nature* du Verbe, elle est aussi son *hypostase*, ce qui ne peut se dire de la divinité considérée comme commune aux trois personnes.

absolue de sa personne avec celle du Verbe et du Fils. Dès lors, toutes ces appellations ont entre elles une complète et parfaite synonymie : il n'y a donc rien d'étonnant dans le fait qu'elles alternent et se remplacent dans la formule christologique. Les monophysites désignent habituellement Notre-Seigneur sous le nom de Christ, en ne considérant que l'*individu* que cette appellation fait connaître. C'est le cas pour Philoxène qui affirme fortement l'unité et l'identité du sujet marqué par les noms de Verbe, Fils, Jésus et Christ. Le miracle de l'union, dit cet auteur (1), ne permet pas de voir dans le Christ « un autre et un autre », même s'il est appelé souvent dans les Écritures Dieu et homme, parce qu'il est devenu homme par l'anéantissement, étant Fils et Dieu par nature (2). Avant de se faire homme, il tient ses noms de la divinité; après qu'il s'est incarné, il tire aussi ses appellations de l'humanité. Mais celles qu'il tire de la divinité ne nous ont pas été manifestées « en dehors de la chair », et celles qu'il reçoit en vertu de l'incarnation ne sont pas connues comme ayant appartenu d'abord à « un autre », pour devenir ensuite celles du Verbe. De la sorte, Dieu et le Verbe, c'est Jésus et le Christ, et Jésus et le Christ, c'est Dieu et le Verbe, et nous croyons que le même est à la fois Seigneur et serviteur, etc. C'est toujours du *Christ* que Timothée Ælure affirme qu'il est « l'unique nature du Verbe incarné »; et Sévère rattache par une conséquence logique et nécessaire la confession de l'*unique nature de Dieu le Verbe incarné* à celle de l'*unique hypostase de l'Emmanuel* (3). En nommant le Christ et l'Emmanuel, nos auteurs n'envisagent que l'individu, la personne et c'est pour ce motif qu'ils peuvent affirmer que le nom de *Christ* n'indique pas deux natures. Philoxène le prouve par un raisonnement *ab absurdo*, et il est évident qu'il a pour but d'exclure

(1) *Tract.*, p. 108 s.

(2) Littéralement : « en tant que nature ». Il nous a paru nécessaire, d'après le sens du texte et le parallélisme des membres de phrases, de changer la ponctuation adoptée par A. VASCHALDE, *l. c.*

(3) *Ad Paul. haeret.* (MANSI, *Concilia*, XI, 444) : μίας γὰρ ὑποστάσεως ὁμολογουμένης τοῦ Ἐμμανουήλ, ἀκόλουθον μίαν φύσιν ὁμολογεῖν τοῦ Θεοῦ. Λόγος σαρκακιωμένη, καὶ αὐτὴν ἐνεργούσαν τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα.

deux natures subsistantes. « Laquelle de ces deux natures, demande-t-il, serait donc née de la Vierge? laquelle aurait été adorée par les mages, aurait reçu l'Esprit au baptême, ressuscité le fils de la veuve etc. ? » (1) Ces arguments n'auraient eu aucune valeur si l'évêque de Mabboug avait songé comme nous à deux natures en un seul individu. Il dit d'ailleurs clairement que « le Christ n'est pas Dieu et un homme *séparément* » (2), et il lance l'anathème contre « quiconque affirme que le nom de Christ signifie deux natures séparées et éloignées l'une de l'autre » (3).

Cependant, le fait que *jamais* nos auteurs ne disent : μία φύσις (ἡγουν ὑπόστασις) τοῦ Χριστοῦ (τοῦ Ἐμμανουήλ) σεσαρκωμένη ou σεσαρκωμένου, montre bien qu'ils reconnaissent dans le Christ, dans l'Emmanuel, autre chose que la divinité. L'addition σεσαρκωμένη (ou σεσαρκωμένου), nécessaire quand on parle du Verbe ou de la nature (*hypostase*) du Verbe, pour marquer « la raison de l'économie », est inutile, parce que équivalement exprimée, lorsque l'on nomme le Christ, l'Emmanuel, ou la nature (*hypostase*) du Christ, de l'Emmanuel. Mais en affirmant l'unité de *nature* par leur célèbre formule, les monophysites s'appliquent exclusivement à résister aux nestoriens, vrais ou supposés tels; ils ne se préoccupent pas de la dualité des éléments conservés sans confusion. Celle-ci est pourtant sauvegardée; nos auteurs sauront le montrer à l'occasion par l'addition σεσαρκωμένη (4), qui renferme « toute la raison de l'économie », ou par le nom de Christ (Emmanuel) « qui se tire de l'union de la divinité et de l'humanité ». (5)

(1) BUDGE, *l. c.*, p. C-CIV.

(2) *Ibid.*, p. CXVI.

(3) *Three Letters*, p. 154.

(4) Sévère. Cf. *supra*, p. 295, n° 1.

(5) Philoxène. Cf. BUDGE, *l. c.*, p. CXVI, ch. 10. Les adversaires demandent à Philoxène quelle est cette nature unique. Est-ce celle de Dieu ou celle de l'homme? Est-elle passible ou impassible? L'évêque leur répond qu'il se contente de parler d'une *nature* comme eux-mêmes parlent d'une *hypostase*, la disant tout à la fois passible et impassible. S'ils s'y entendaient, ajoute-t-il, la seule mention du *Christ* dans la formule (μία φύσις τοῦ Χριστοῦ) les réduirait au silence, car « le nom de Christ (*litt. nomen christianum*) vient de la divinité et de l'humanité. »

Les conclusions qui se dégagent des pages précédentes ne se bornent pas à la constatation du peu d'importance de quelques variantes quant au sens de la fameuse formule monophysite. Elles renferment déjà plusieurs éléments positifs de la dogmatique de la secte. Avant de les proposer explicitement, nous devons examiner encore la valeur de l'expression : *μία φύσις σύνθετος* dans les ouvrages de nos docteurs.

* * *

Pour caractériser l'incarnation, les monophysites ne l'appellent pas seulement une *union* (*ένωσις*), mais encore une *composition* (*σύνθεσις*). Ces deux termes, nous l'avons montré, sont employés comme parfaitement synonymes (3). Il n'est pas nécessaire que nous ajoutions de longs développements pour établir que l'expression : *μία φύσις σύνθετος* ne signifie pas autre chose que la formule ordinaire : *μία φύσις σεσαρκωμένη*.

Cette locution : « nature (*hypostase*) composée », est très rare dans la littérature monophysite. Nous ne l'avons pas rencontrée une seule fois dans les Traités de Philoxène, pas plus que dans les lettres que nous possédons de lui. L'épithète « composé » n'y est nulle part rapportée à la nature ou à l'hypostase; elle affecte le Christ lui-même, ou le Verbe dans l'incarnation. Le même phénomène se constate dans les écrits de Jean de Tella. En somme, Sévère est le seul témoin de la formule : *μία φύσις (καὶ ὑπόστασις) σύνθετος*, qu'il emploie dans un passage de sa 3^e lettre à Jean l'higoumène (1). C'est par voie de conclusion que le patriarche arrive à cette manière de s'exprimer. Le Pseudo-Denys, dont l'autorité est reçue avec vénération, a parlé de la *θεανδρική ἐνέργεια* du Verbe fait homme. Sévère déclare qu'il ne peut comprendre cette expression, si ce n'est dans le

Et après avoir allégué l'exemple de l'union accomplie en l'homme, Philoxène revient à affirmer une « nature et hypostase parfaite du Christ, par l'union (*ένωσις*) de la divinité et de l'humanité ».

(1) Cf. *supra*, p. 292 s.

(2) Les deux fragments ont été conservés par la *Doctrina*. Cf. *DIE-KAMP*, p. 309 s.

sens d'une activité *composée* (σύνθετος) mais rigoureusement *une* (μία). L'épithète θεανδρική ne lèse en rien l'unité d'activité, dit Sévère; elle indique seulement que cette activité d'un genre nouveau, que le Verbe exerce après s'être fait chair, est le résultat de la *composition*. Or, cette dernière écarte la *division* aussi bien qu'elle évite le mélange des choses *composées*. Le patriarche peut ainsi conserver dans le Christ une activité *unique*, malgré la qualification de *théandrique* qu'elle reçoit de l'Aréopagite (1). La nature et l'hypostase du Verbe incarné sont dans les mêmes conditions que son activité; si l'on dit que l'activité est unique, théandrique et composée, il est logique de donner ces qualificatifs à la nature et à l'hypostase (2). En interprétant θεανδρική par σύνθετος, Sévère revient à l'idée de la *composition* (σύνθεσις) qui s'est opérée dans l'incarnation. Cette composition, nous l'avons vu, s'accomplit dans l'ordre d'existence individuelle, par la réduction des composants à l'unité de nature ou d'hypostase, c'est-à-dire d'individu. L'addition σεσαρκωμένη renferme « toute la raison de l'économie »; de même, le terme σύνθετος rappelle le mystère accompli par l'incarnation. Ce serait, en effet, une seule et même chose, pour Sévère : « nier la chair » et : « confesser le Verbe *simple* après l'union » en omettant l'expression σεσαρκωμένη « qui marque la composition ». (3) La nature, l'hypostase du Verbe ne change en

(1) Sévère, dans ce passage, répond à une objection. C'est l'impression que donne sa manière de s'exprimer. On avait soulevé une difficulté contre sa doctrine de l'unité d'activité du Christ, en prenant comme argument l'expression de l'Aréopagite. Le texte du Pseudo-Denys fut certainement employé par les diophysites postérieurs (Cf. *Doctrina*, DIEKAMP, p. 98, l. 1 s.; p. 132, l. 19 s.). Il semble que cela s'était déjà fait au temps de Sévère. Avant d'écrire cette lettre à Jean l'higoumène, le patriarche avait dû donner des explications au sujet de cette parole du Pseudo-Denys (Cf. : καθὼς ἤδη φθάσαντες ἐν ἄλλοις διὰ πλάτους γεγραφήκαμεν).

(2) *Doctrina*, l. c. : Ἀκόλουθον οὖν ἐστὶ, συνθέτου νοουμένης ἡμῖν καὶ μίας τῆς θεανδρικῆς ἐνεργείας, τοιαύτην εἶναί τε καὶ λέγεσθαι καὶ τὴν τοῦ ταύτην προφέροντος φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν, ὡς ἂν μηδὲν ἔχοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀπεικός.

(3) Passage de la *Deuxième lettre de Sévère à Sergius*, Addit. 17134, l. 27 v A-B. Cf. *supra*, p. 203, n. 1.

rien, dans sa raison de nature, d'hypostase, en devenant « incarnée » par l'union à la chair; il en est de même lorsque, par la composition qui est l'incarnation, elle devient composée. Les deux formules : μία φύσις καὶ ὑπόστασις σαρκαωμένη et μία φύσις καὶ ὑπόστασις σύνθετος sont exactement synonymes; le dernier terme de chacune d'elles marque simplement le nouvel état dans lequel la nature (*hypostase*) immuable de Dieu le Verbe est entrée par l'union (*composition*) à la chair (1).

Au reste, l'identité établie par Sévère et les monophysites entre μία φύσις (ὑπόστασις) τοῦ Λόγου et αὐτὸς ὁ Λόγος fait comprendre que les deux expressions : la nature composée du Verbe et le Verbe composé, ont la même valeur. Cette dernière formule est fréquente dans les écrits monophysites. « Le Verbe qui a son être avant les siècles, dit Sévère, et qui... est simple par l'Essence (*la divinité*), est devenu composé par l'incarnation. » (2) Sergius le Grammairien voulait que l'incarnation fût un mélange pour que la Trinité restât trinité. Sévère lui répond : « La Trinité demeure trinité, bien que le Verbe se soit fait chair et homme; il (*le Verbe*) est un en hypostase, même lorsqu'il s'est incarné. Celui qui d'abord (*était*) simple, est maintenant, d'une façon glorieuse et ineffable, composé avec (3) la chair

(1) On voit combien Loofs, *Leontius von Byzanz*, p. 57, a eu tort d'écrire : « Schon der Ausdruck μία φύσις σύνθετος... weist darauf hin, dass Severus nicht wie Cyrill vom λόγος ἄσαρκος ausgeht, sondern von der Annahme einer μία φύσις des λόγος ἑνσαρκος. » Cet auteur a d'abord pris le terme φύσις au sens de οὐσία, ce que Sévère, nous le verrons, n'a jamais fait. En outre, Loofs n'a pas remarqué que σύνθετος désigne l'économie, et que, par conséquent, ce ne sont pas les formules μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου et μία φύσις σύνθετος que l'on doit comparer, mais μία φύσις σαρκαωμένη et μία φύσις σύνθετος. Dès lors, les deux expressions possèdent exactement la même valeur, car la μία φύσις est, de part et d'autre, μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου, et elle n'est σύνθετος que lorsque et parce qu'elle est σαρκαωμένη.

(2) Addit. 17154, f. 18 v A. — Il apporte un texte dans lequel S. Grégoire de Nazianze dit que le Christ est composé sans mélange.

(3) Le texte grec original doit avoir porté σύνθετος πρὸς...

animée et raisonnable; il n'est pas partagé en deux et il demeure sans confusion. C'est le même qui est consubstantiel à Dieu le Père et à nous. » (1) On remarquera l'expression : « Le Verbe est composé avec (πρός) la chair »; la nature (*hypostase*) du Verbe, qui n'est autre que le Verbe, est donc aussi composée avec (πρός) la chair. Ce dernier terme (*la chair*) est sous-entendu dans les locutions *μία φύσις σύνθετος, ὁ Λόγος σύνθετος*. Une fois de plus tout se passe dans l'ordre d'existence réelle et individuelle. N'est-il pas clair que la nature est toujours celle du Verbe, du Λόγος ἄσαρκος, et que, si la nature composée est celle du Verbe incarné, du Λόγος ἑνσαρκος, c'est parce que le Verbe incarné est lui-même le Λόγος σύνθετος?

Philoxène connaît un autre sens de l'épithète « composé ». Il oppose « composé » à « spirituel », ou « non composé » à « être corps »; il dit qu'en tant que « composé », le Verbe a été touché et saisi. Sans doute, la composition est également contraire à la simplicité, mais, à son tour, « simple » s'oppose à « corporel ». (2) La qualité de « composé » équivaldrait donc à celle de « matériel, corporel »; elle serait appliquée au Verbe, après l'incarnation, par communication des idiomes (3). Elle a

(1) Addit. 17134, f. 24 v A.

(2) *Tract.*, p. 37, 43 s., 92, 189, 191, etc. — *Three Letters*, p. 150. — *Tract. de Uno ex Trinitate passo*, BO., II, 29.

(3) Philoxène attribue l'épithète « composée » à la nature et à l'hypostase du Christ, sans que l'on puisse dire avec certitude si l'on doit prendre le qualificatif dans le sens de « (devenue) corporelle » ou de « composée avec (*la chair*) ». Cf. BUDGE, *l. c.*, p. CXXXI, où l'évêque monophysite dit à son adversaire : « Si tu admetts la nature divine et la nature humaine au sujet du Christ après l'incarnation (*incorporation*), dis-moi, l'unique hypostase de la chair et de la divinité, quelle est-elle? Simple ou composée? Visible ou invisible? Consubstantielle (*au Père*) ou différente en nature? (*La dis-tu*) simple? Mais l'hypostase humaine est composée! Visible? L'hypostase divine est invisible! Consubstantielle (*au Père*)? Elle est donc simple, et non composée! Différente en nature? L'hypostase du Verbe a donc été changée? Et si tu évites (*de dire*) qu'elle a été changée, concède donc qu'il y a deux hypostases aussi bien que deux natures, ou admetts une (*seule*) nature comme une (*seule*) hypostase! »

probablement la même valeur dans ce passage de la *Profession de foi* de Jean de Tella : « Il (*le Verbe*) a pris un corps, une chair et une âme, non en recevant un accroissement, mais en devenant corporel, alors qu'il était spirituel; simple en tant que Dieu, il est devenu composé en se faisant homme du sein (*de la Vierge*). » (1)

F. Loofs a prétendu qu'il existe une différence entre la christologie de S. Cyrille et celle de Sévère, parce que l'unique nature (*μία φύσις*) serait, pour S. Cyrille, la nature du Verbe *ἄσαρκος*, et pour Sévère, celle du Verbe *ἑνσαρκος*. Nous avons vu (2) que cet auteur ne peut appuyer son opinion sur les variantes : *μία φύσις*.... *σεσαρκωμένου* et : *μία φύσις τοῦ Χριστοῦ*, rencontrées dans les écrits du patriarche monophysite. L'expression *μία φύσις σύνθετος* n'est pas plus favorable à la théorie de Loofs que les expressions précédentes. Sans nous borner au seul cas de Sévère, nous pouvons dire que les monophysites, lorsqu'ils emploient la formule *φύσις σύνθετος*, n'entendent pas signifier par *φύσις* la nature du Verbe incarné. Cela est évident tout d'abord pour le cas où « composé » signifie « matériel, corporel », et n'est dit du Verbe, où de la nature (*hypostase*) du Verbe, qu'en vertu de la communication des idiomes. Alors, en effet, cette qualité, qui appartient proprement à l'humanité ou à la *chair*, n'est attribuée à la *nature*, c'est-à-dire au Verbe lui-même, qu'en raison de l'unité d'individu (*de nature*, disent nos auteurs) dans le Christ. L'explication donnée ne s'applique pas moins certainement au cas où « composée » a le sens de *σύνθετος πρὸς*....; car, si la *nature* du Verbe est composée avec la chair, il est clair qu'elle n'inclut pas encore la chair dans sa raison simple et formelle de *nature* (*φύσις*). Toutes les erreurs, toutes les confusions dans

(1) Addit. 14340, f. 222 r B. — *Ibid.*, f. 222 v B, on croirait facilement que Jean emploie le terme « composé » dans le sens que nous lui avons reconnu chez Sévère. Jean écrit : « Il (*le Verbe*) n'est pas double auprès du Père et simple auprès de (*sa*) mère; car il est simple auprès de son Père, et cependant, là (*auprès de sa mère*) il est apparu composé, parce qu'il s'est fait homme. »

(2) Cf. *supra*, p. 312 s.

l'interprétation des textes monophysites, proviennent de cette cause commune : on n'a pas reconnu, ou l'on n'a pas voulu reconnaître, que φύσις, dans la terminologie christologique de nos auteurs, est l'exact synonyme de ὑπόστασις, et que ces deux termes désignent, non pas l'essence (οὐσία), mais l'individu. On n'a pas non plus remarqué que nos docteurs réservent soigneusement le titre de *nature* à la divinité du Verbe, c'est-à-dire au Verbe lui-même. Nous avons, pour notre part, établi ces deux points de doctrine dans les pages précédentes (1). Ils nous permettent d'affirmer que toutes les expressions : « l'unique nature (*hypostase*) composée; le Verbe (*devenu*) composé; le Christ (*est*) composé », (2) sont de même valeur entre elles, et ont le même sens que ces autres : « l'unique nature (*hypostase*) incarnée; le Verbe incarné ». L'union (ἔνωσις), qui est l'unification en nature et en hypostase, c'est-à-dire la réduction de la chair à l'unité d'individu avec le Verbe, est tantôt l'*incarnation*, tantôt la *composition*. Il n'y a là qu'une différence de termes, en raison de laquelle l'unique nature est dite tantôt *incarnée* (3), tantôt *composée* avec la chair.

Nous sommes donc loin de voir dans la *nature du Christ*, ou dans la *nature composée*, une essence spécifique de caractère mixte, formée par la combinaison de l'élément divin et de l'élément humain en un *tertium quid* qui serait le Christ. La *composition* (σύνθεσις), comme l'*union* (ἔνωσις), n'exclut pas seulement la division, c'est-à-dire l'existence à l'état d'individus séparés, du Verbe et de la chair; sa notion même (4) comporte également que les réalités *composées* entre elles restent sans

(1) Cf. *supra*, p. 242 s., et p. 309 s.

(2) Dans cette locution, le nom de *Christ* ne signifie que l'individu (*la nature*); il est ainsi absolument synonyme du terme *Verbe*. Cf. *supra*, p. 316 s.

(3) *Incarnata, incorporata, inhumanata*, d'après la triple dénomination de l'incarnation. Cf. *supra*, p. 192 s.

(4) Cf. *supra*, p. 202 s.

mélange et sans confusion dans l'unique individu, résultat (1) de l'union et de la composition (2).

Les monophysites, en employant l'expression μία φύσις σύνθετος, restaient, une fois de plus, fidèles à leur tradition cyrillienne si fortement influencée dans sa terminologie par la littérature pseudépigraphique apollinariste (3). L'unique nature

(1) Nous ne craignons pas de dire que l'unique nature incarnée ou composée est le résultat de l'union ou de la composition. Nous avons admis (cf. *supra*, p. 297, n. 2), avec le P. BILLOT, une certaine *compositio ex his* dans l'incarnation. Si l'on a bien saisi les notions de φύσις (ὑπόστασις), ἔνωσις et σύνθεσις, on ne se méprendra pas sur notre pensée. Ce n'est pas comme nature (*hypostase*) que la μία φύσις (ὑπόστασις) est constituée par l'union et par la composition; c'est en tant qu'incarnée, en tant que composée, que l'unique nature et hypostase est un résultat. Cela veut dire qu'après le mystère, la chair animée appartient à la totalité de la μία φύσις, désormais σταρωμένη, ou σύνθετος, ou φύσις τοῦ Χριστοῦ. C'est au point de vue de cette considération globale de l'être constitué par l'incarnation qu'il faut se placer pour comprendre ces paroles de Philoxène (BUDGE, *l. c.*, p. cxvi) : « L'âme séparément n'est pas l'homme, comme la divinité (*prise à part*) n'est pas le Christ. De même, le corps (*pris à part*, n'est pas l'homme), ni l'humanité (*séparément*, le Christ). Mais le corps et l'âme par l'union (*forment*) l'homme, comme aussi la divinité et l'humanité par l'union (*forment*) le Christ » ; — et ces autres (*ibid.*, p. cxvii) : « L'âme et le corps, nature de l'homme; le corps, l'âme et le Verbe, nature du Christ. » Le corps et l'âme n'entrent pas dans la constitution de la nature comme telle, mais appartiennent à la nature en tant qu'elle est « du Christ », c'est-à-dire « incarnée » ou « composée ».

(2) Ces deux avantages de la composition sont ainsi reconnus dans le quatrième canon du cinquième concile œcuménique (DENZINGER, *Enchiridion*, n° 173) : Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἔνωσις ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρειν ἐπιδέχεται. Comme nos auteurs, les Pères du Concile mettent surtout en évidence l'exclusion de la séparation par la composition.

(3) L'expression μία φύσις σύνθετος n'est pas signalée dans les écrits de S. Cyrille. Toutefois, le concept de composition pour caractériser l'union de l'incarnation, ne déplait pas à ce Père. On le voit par le fait qu'il désigne par le terme σύνθεσις l'union de l'âme et du corps dans les textes mêmes où il l'emploie comme exemple en matière christologique. Cf. p. ex. : *I ad Succens.*, PG., t. LXXVII, 233 A. — Apollinaire a employé l'expression « nature composée ». (HARNACK, *l. c.*, p. 312); il dit plus souvent σύγκρατος que σύνθετος (G. VOISIN, *l. c.*, p. 281 s.).

est, pour nos auteurs, ce que la christologie occidentale appelle la *personne* du Christ; la doctrine catholique n'a pas complètement exclu la *composition* de cette unique personne du Verbe incarné (1).

* *

La formule *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* avec diverses variantes qui n'en modifient nullement le sens, exprime toute la partie positive de la christologie monophysite. Nous l'avons examinée de près, et la doctrine qui se dégage de cette étude est extrêmement simple. Fidèle à son point de départ, et au principe dirigeant que les circonstances historiques de son développement lui ont assigné, cette christologie s'est en quelque sorte bornée à une énergique affirmation de l'unité *personnelle* du Verbe incarné. C'est là tout le sens de la formule fameuse; le monophysite a tout dit quand il a prononcé que le Christ est l'unique nature du Verbe, mais incarnée par l'union ou la composition avec la chair, c'est-à-dire avec une humanité complète et parfaite. Il ne lui reste rien à ajouter à ces paroles. Tout ce que nous pourrions encore rencontrer dans la suite ne sera qu'opposition plus explicite au nestorianisme (2), concession plus formelle d'un point déjà admis (3), conclusion logique du

L'auteur de la *Doctrina* consacre un chapitre à montrer l'origine apollinariste de la formule *μία φύσις σύνθετος*, et à dévoiler la fraude littéraire des partisans du Laodicéen (*Doctrina*, ch. 9; DIEKAMP, p. 58 s.).

(1) « Recte dici potest personam Christi post incarnationem esse compositam, in quantum una et eadem in duabus naturis subsistit. » L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, p. 107 s. — *Φύσις* et *persona* sont synonymes en ce qui concerne la *réalité* marquée par l'un et l'autre de ces termes; mais le premier n'a pas la formalité spéciale que nous signifions par le second. Cf. *supra*, p. 278.

(2) Par la négation des *δύο φύσεις* de la doctrine chalcédonienne. Cf. *infra*, art. 2, § 1.

(3) Par l'acceptation de *δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ*, et l'emploi de la formule *ἐκ δύο φύσεων*. Cf. *infra*, art. 2, § 2 et § 3. Nous montrerons que ce sont là de pures concessions aux diophysites, pour éviter l'accusation de confondre la divinité et l'humanité dans le Christ.

premier principe (1). Nos auteurs n'ont pour ainsi dire considéré qu'une des faces du problème christologique, celle que l'hérésie nestorienne menaçait d'obscurcir et de détruire complètement. Ils ont désigné la personne du Verbe par le terme φύσις qui, dans leur philosophie et dans leur tradition théologique, désignait l'individu comme tel. C'est la genèse de leur formule et l'explication des luttes obstinées qu'ils ont soutenues pour la défendre et la faire triompher. Autant ils se donnaient de peine pour maintenir l'unité de sujet dans le Christ (2), autant leurs adversaires chalcédoniens se préoccupaient de conserver la distinction de la divinité et de l'humanité dans l'union. De part et d'autre on s'exagérait l'affirmation de la christologie opposée; nous entendrons bientôt les accusations de nestorianisme lancées par les monophysites contre les partisans du Synode. L'étude de la formule μία φύσις etc. nous a déjà montré que celle-ci ne renferme pas ce qu'on a trop souvent voulu y voir, c'est-à-dire l'unification en essence de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Nous avons proposé pour cette expression l'interprétation qui nous a paru clairement suggérée par les déclarations des monophysites eux-mêmes. Avant de clore ce premier article,

(1) Nous entendons parler de la doctrine de l'unité d'activité et de volonté dans le Christ. Cf. *infra*, ch. III, art. 3.

(2) L'incarnation, on le conçoit, constituait une sorte d'objection au principe fondamental de la christologie monophysite : l'unité du Verbe même dans l'incarnation. On le remarque clairement dans des phrases comme celle de Timothée Aélure : Φύσις δὲ Χριστοῦ μία μόνη θεότης, εἰ καὶ σεσάρκωται ἀτρέπτως. Dioscore avait dit, dans sa lettre aux moines de l'Henaton : « Un est notre Sauveur, comme je l'ai dit, *bien que* fait homme par miséricorde (cité par Timothée, Addit. 12156, f. 10 v C). Philoxène s'est aussi employé à détruire la difficulté que la double génération créait contre l'unité de nature (*hypostase*) dans le Verbe incarné. Cette considération nous montre une fois de plus combien la théorie de la combinaison de la divinité et de l'humanité en une essence ou nature est loin de la pensée de nos monophysites. On peut appliquer à leur christologie la remarque très juste que Loofs (*Leontius von Byzanz*, p. 42) fait au sujet de celle de S. Cyrille : « Nicht infolge der Ένωσις ist die μία φύσις Christi entstanden, sondern sie ist geblieben trotz derselben, und sie ist durch dieselbe eine μία φύσις σεσάρκωμένη geworden. »

nous devons dire encore quelques mots d'une explication tentée par certains auteurs. Ceux-ci reconnaissent que la doctrine monophysite n'admet pas la transformation, le mélange et la confusion des éléments dans le Christ. En cela, ils sont dans la vérité, mais nous croyons qu'ils se trompent sur un autre point. Assemani a ouvert la voie en analysant les *Traité*s sur l'incarnation de Philoxène de Maboug (1). Le savant orientaliste a considéré la formule $\mu\acute{\iota}\alpha \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$, qu'il attribuait à Philoxène, comme équivalente à la formule $\mu\acute{\iota}\alpha \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \delta\iota\tau\tau\acute{\eta}$ ($\delta\iota\pi\lambda\eta$), qu'il rencontrait chez les Jacobites postérieurs. Cette dernière expression lui a paru renfermer en germe toute l'hérésie que les monothélites devaient cacher dans la formule $\mu\acute{\iota}\alpha \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\acute{\eta}$ (2). Dorner a établi la même synonymie entre $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ et $\delta\iota\tau\tau\acute{\eta}$, et il a attribué à Philoxène l'emploi de cette dernière épithète en christologie (3). Enfin, tout récemment, F. Nau proposait de ne plus donner aux Jacobites le nom de *monophysites*, que leur doctrine ne légitime pas parfaitement; cet auteur voulait qu'on les appelât désormais *diplophysites*, à cause de la nature unique mais double qu'ils reconnaissent au Christ (4).

Une telle explication est encore bien obscure et, en tout cas, très singulière. Comment comprendre le sens de cette expression : « une nature double » ? Le terme *nature* y désigne-t-il une essence spécifique ? Ce concept de la *nature* était loin de la pensée de nos auteurs, comme nous l'avons montré ; de plus, l'union ($\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) si intime aurait, dans cette hypothèse, amené l'unité d'essence, ce qui n'est pas reçu dans la christologie

(1) Ce sont ces mêmes *Traité*s, édités par A. VASCHALDE, que nous utilisons et que nous citons sous la rubrique *Tract.*

(2) BO., II, 23 s.

(3) *Entwicklungsgeschichte*, II, 163. « Er (Philox.) will Eine Natur weder so dass die Gottheit oder Menschheit absorbiert würde durch Verwandlung der Einen in die Andere, noch so dass durch doppel-seitige Verwandlung oder Vermischung ein drittes, gleichsam chemisches Produkt, gesetzt würde, sondern er will Eine Natur, die aus zweien geworden, nicht einfach, sondern doppelt sei. Der technische Ausdruck dafür wurde $\mu\acute{\iota}\alpha \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ oder $\mu\acute{\iota}\alpha \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \delta\iota\tau\tau\acute{\eta}$.

(4) Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils *monophysites*? dans la *Revue de l'Or. chrét.*, Paris, 1903, p. 113 s.

monophysite. Le terme *nature* a-t-il bien la valeur d'individu que nous lui avons reconnue? Mais alors, *une nature double*, c'est l'affirmation de deux *individus* dans le Christ, ce qui est l'exact contre-pied de la doctrine monophysite, et paraît plutôt une proposition nestorienne! On ne peut reprocher à nos docteurs ni si peu de clarté ni si peu de logique, comme nous allons le voir.

La formule *μία φύσις διττή* est encore moins connue, chez les monophysites de la première époque, que l'expression *μία φύσις σύνθετος*. Nous n'en avons pas rencontré un seul exemple dans les nombreux textes que nous avons pu consulter, et qui donnent, croyons-nous, une idée assez complète de la terminologie christologique des premiers adversaires du concile de Chalcédoine (1). Les termes « double » et « dualité » (*duplicitas*) interviennent dans la polémique, mais par rapport au Verbe incarné, au Christ lui-même, non à la nature et à l'hypostase, et *toujours*, nos docteurs contestent et nient ouvertement la légitimité de leur emploi. Se tenant encore une fois dans l'ordre du réel et de l'individuel, ils voient dans le Christ *double*, dans le Verbe devenu *double* par l'incarnation, le Christ *des nestoriens*, et non celui que les Pères leur ont appris à confesser. Le nestorianisme de l'expression « le Christ double » est la raison qui la fait absolument rejeter par Philoxène. Il dit à Zénon : « Je ne connais pas dans la Vierge un homme joint à Dieu, ni une hypostase adhérent à une (*autre*) hypostase; je vois, au contraire, avec l'œil de la foi, le spirituel qui est devenu corporel sans changement. Marie n'a pas engendré un (*être*) double, comme a dit Nestorius, mais bien l'Unique incarné, qui n'est pas demi-Dieu et demi-homme, mais tout entier Dieu, « étant » du Père, et tout entier homme, « devenu » de la Vierge. » (2)

(1) Dans la *Lettre aux moines* (*Three Letters*, p. 133), la leçon : « et son hypostase n'est pas devenue double », est douteuse. Fût-elle d'ailleurs certaine, elle prouverait en notre faveur, car la qualification en question est refusée à l'hypostase du Christ.

(2) *Three Letters*, p. 163. — De nombreux passages des *Tract* (p. ex. : p. 42, 101, 136, 181, 197, 199) montrent que, pour Philoxène, le concept du Verbe *double* est nestorien. Il dit (p. 136) : « Il s'est fait parfaitement

Sévère d'Antioche, qui ne parle pas plus que Philoxène de μία φύσις διττή, n'accepte pas davantage l'expression ὁ Χριστός διπλοῦς. Il mentionne cette dernière formule dans un passage de sa seconde lettre à Sergius le Grammairien. Celui-ci avait allégué l'autorité de S. Grégoire de Nazianze pour faire admettre un certain mélange (κρᾶσις) dans le Verbe incarné, et pour en arriver à l'unité d'essence (οὐσία). Le patriarche fait à cette occasion une digression au sujet des erreurs que les hérétiques prétendent rencontrer dans les écrits de ce Père (1). Grégoire, dit-il, a employé le terme κρᾶσις pour marquer mieux l'intimité de l'union. Les partisans de Nestorius croient trouver en lui un patron pour leur doctrine parce qu'il a dit dans un sermon : « Il a été envoyé, mais comme homme; en effet il était double... etc. » (2). Sévère ajoute aussitôt : « Pour notre part, sachant bien qu'il (Grég.) n'a pas dit, comme ces impurs, que le Fils est double par les natures et les hypostases, nous effaçons la tache de (dont ils souillent) la gloire de ce Père. Car il (Grég.) sait que le Dieu qui s'est incarné est « un de deux » (εἷς ἐκ δύο), ce que Nestorius ne confesse pas. » C'est donc dans le sens nestorien de « deux natures », c'est-à-dire de « deux individus », que Sévère comprend l'expression διπλοῦς. A plusieurs reprises dans son 3^e livre *Contra Grammaticum*, il accuse le Tome de Léon de « diviser le Christ par la dualité (*duplicitas*) des natures » (3). Il dit encore, dans le même ouvrage, que le concile de Chalcedoine et Nestorius ont rejeté la formule ἐκ δύο φύσεων parce qu'elle détruit la dualité (*duplicitas*) des natures après l'union (4).

chair et homme de Marie, sans être soumis au nombre et sans qu'on le croie devenu double. En effet, on n'a pas connu en Marie tout d'abord deux hypostases et natures qui se seraient ensuite unies. Car si cela était arrivé, il y aurait peut-être eu lieu de songer à la dualité (*duplicitas*) et d'introduire le nombre (dans le Christ). » Le nombre dans le Christ, nous l'avons vu, c'est, pour Philoxène, la pluralité d'individus. Cf. *supra*, p. 258 s.

(1) Addit. 17154, f. 20 r A et s. Cf. *supra*, p. 219.

(2) C'est le passage : Ἀπεστάλη μὲν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος διπλοῦς γὰρ ἦν... *Orat.* 58, n. 15 (PG., t. XXXVI, 113 A).

(3) Addit. 12157, f. 26 v A; 38 v B; 39 r B; 42 r A.

(4) *Ibid.*, f. 11 v A.

En réalité donc, le terme « double » appliqué au Christ équivaut, pour nos docteurs monophysites, au terme « deux », c'est-à-dire à deux natures, deux hypostases, deux individus (1). Le recevoir et l'employer serait tomber dans le nestorianisme. Nos auteurs devaient donc rejeter l'expression : « le Christ est double », parce qu'elle signifiait la dualité nestorienne. Sévère invoque l'autorité de S. Cyrille pour la condamner. « Dans le second tome contre les blasphèmes de Nestorius, dit-il à l'endroit cité, il (Cyrille) a défendu absolument de dire « double », voulant empêcher toute instance de la part de ceux qui divisent. » La citation dont Sévère fait suivre ces lignes est heureuse; elle lui fournit à la fois l'affirmation de Nestorius : αὐτός ὁ εἷς ἐστὶ διπλοῦς · οὐ τῇ ᾤξια, ἀλλὰ τῇ φύσει, et la négation non moins catégorique de S. Cyrille : οὐ γάρ τοι διπλοῦς ἐστὶν · ἀλλ' εἷς τε καὶ μόνος κύριος... οὐ δίχα σαρκός (2).

Une fois de plus c'est chez les monophysites que nous retrouvons le langage de S. Cyrille. Avec leur Maître de prédilection, ils condamnent une expression qui mène à la reconnaissance de la dualité nestorienne. Au contraire, le chalcédonien Éphrem d'Antioche prend la défense des formules : ὁ Χριστὸς διπλῆν φύσιν ἔχει, ὁ Χριστὸς διπλοῦς κατὰ τὴν οὐσίαν, parce qu'il y voit l'affirmation de la permanence des éléments dans leur raison spécifique propre (3).

Le danger d'introduire la dualité nestorienne une fois écarté, Sévère admettrait en un certain sens le titre de « double » donné

(1) Dans la *Deuxième lettre de Jacques de Saroug aux moines de Mar Bassus*, MARTIN (l. c., p. 237), a traduit : « ... les hypocrites ont dit de lui qu'il n'était pas un, mais double, de telle sorte qu'une personne appartenait à un côté et une autre personne à l'autre. » Le texte se traduit littéralement : « ... les hypocrites ont pensé à son sujet qu'il n'est pas un, mais deux : un d'une part, et un autre d'autre part. »

(2) Ce passage se lit : *Adv. Nest.*, t. II (PG., t. LXXVI, 84 B s.). — Sévère allègue encore un passage de la *Troisième lettre de Cyrille à Nestorius*; l'archevêque d'Alexandrie y avait rejeté l'expression διπλοῦς en remarquant qu'elle ne se dit pas même de l'homme. Cf. PG., t. LXXVII, 337 D (dans la défense du 4^e anathématisme).

(3) Cf. PG., t. LXXXVI, 2108 C : Τελείαν ἔχει τὴν διπλῆν φύσιν ὁ Χριστὸς, ἵνα μὴ ἀπολέσαι τὰς δύο..., etc.

au Christ. Il s'en explique ainsi dans la 2^e lettre à Sergius (1) : « Les Pères ont dit aussi « double », parce que double est la manière de considérer l'Emmanuel. Certaines choses sont écrites de lui comme d'un homme, d'autres comme de Dieu. » C'est là, ajoute-t-il, la pensée que Cyrille développe dans sa *Lettre aux moines*, déclarant la tenir de S. Athanase, et dans l'apologie du 4^e anathématisme contre Théodoret (2). « Tu vois, conclut Sévère, que c'est aux mots que la forme double appartient, et que le Christ n'est pas double par les natures et les hypostases, mais qu'il est *un de deux*. » (3)

On comprend que nous ne puissions, après notre enquête, attribuer à nos auteurs ni la doctrine, ni même la formule, de la nature unique mais *double*, comme le voulaient Assemani et Dorner (4). Nous ne nous croyons pas davantage en droit de changer l'appellation communément reçue pour désigner le parti de l'opposition au Concile, et de dire *Diplophysites* au lieu de *Monophysites*. Nous avons expliqué dans l'*Introduction* le sens que nous attachons au nom sous lequel l'histoire des dogmes connaît nos docteurs. Ce n'est pas parce qu'un auteur (5), vivant

(1) Addit. 17154, f. 21 r A.

(2) Il est remarquable que l'auteur de la *Doctrina* n'a pu trouver chez Cyrille, pour appuyer la légitimité de l'expression ὁ Χριστὸς διπλοῦς, que des textes qui doivent s'expliquer par la διπλῇ θεωρίᾳ admise par Sévère. Cf. DIEKAMP, p. 29 s.

(3) Addit. 17154, f. 21 v A.

(4) Si, dans le 4^e chapitre de son écrit *Contre ceux qui disent, dans le Christ, deux natures et une hypostase*, Philoxène admet que le Christ est *double*, c'est dans un sens tout spécial. Par communication des idiomes, on l'appelle « tout entier double », parce qu'il est homme et que l'homme est *double*, étant composé de corps et d'âme. Mais, encore une fois, Philoxène rejette l'épithète « double » si on veut l'appliquer au Christ à cause de la dualité des natures. Cf. BUDGE, *l. c.*, p. cviii s. — Jean de Tella, dans un passage de sa *Profession de foi* (Addit. 14540, f. 222 v B), donne « double » comme synonyme de « composé », et il oppose cette première qualité à celle de « simple ». Il la refuse néanmoins au Christ, mais en tant qu'il est Dieu.

(5) F. NAU, *art. cit.*, n'a cité, pour l'expression : « nature double », qu'un seul témoignage monophysite : celui de Bar Hebraeus (1226-1286), rapporté par ASSEMANI, BO., II, p. 297.

au XIII^e siècle et appartenant à la secte, a employé l'expression : « une nature double », que nous en ferons légitimement la caractéristique de la christologie monophysite. Au contraire, à la période des origines, les représentants de cette christologie ont énergiquement condamné l'expression comme réellement nestorienne. Le nom de « monophysites » n'a rien de faux, rien d'injuste, si on l'applique à ces théologiens comme une dénomination extrinsèque, en raison du fait qu'au nom de la formule *μία φύσις*... etc, ils se sont cantonnés dans une opposition irréductible au diophysisme chalcédonien.

* * *

Nous savons désormais ce que les monophysites entendent affirmer par leur formule célèbre : c'est, pour parler le langage de la théologie catholique actuelle, l'unité d'individu dans le Christ. La valeur que nos auteurs attribuent au terme *nature* leur interdit absolument de donner ce nom à l'humanité du Christ. Ils sont loin, toutefois, d'en nier la réalité et la permanence après l'union; ils n'admettent ni confusion, ni mélange, ni transformation des éléments; la *composition* reconnue est d'un genre tout spécial; l'unique nature (*μία φύσις*) est toujours la divinité, c'est-à-dire le Verbe lui-même. Cette christologie *attaque* donc, beaucoup plus qu'elle *n'explique*; sa position est essentiellement antinestorienne. Ces considérations sont capitales; quiconque lit les ouvrages monophysites doit toujours se souvenir de ces principes, sous peine de s'égarer dans des confusions regrettables touchant la doctrine de nos auteurs. On le reconnaîtra encore mieux par les explications qui vont suivre.

ART. 2. — LE SORT DES FORMULES DIOPHYSITES DANS LA
CHRISTOLOGIE MONOPHYSITE

Nous appelons *formules diophysites* toutes les formules qui, d'une manière quelconque, renferment dans leur énoncé la mention de la dualité des natures. Elles se ramènent à trois

types que nous examinerons dans les paragraphes suivants. L'attitude des monophysites ne fut pas la même à l'égard de chacune d'elles, et cela seul suffirait à nous montrer qu'ils leur ont attaché des sens divers. Fidèle au but que nous nous sommes proposés, nous viserons toujours directement à reconnaître et à exposer la doctrine que *nos auteurs* ont voulu voir ou renfermer dans ces expressions, malgré peut-être les protestations des adversaires qui les employaient en un autre sens.

§ 1. — *La formule du type $\delta\upsilon\omicron$ ($\varphi\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$), condamnée par les monophysites.*

Nous avons constaté les vives sympathies de toute la secte monophysite pour la formule de l'unique nature incarnée de Dieu le Verbe. Nous sommes préparés à rencontrer sans trop d'étonnement une unanimité parfaite, chez les mêmes auteurs, dans l'opposition à la formule diophysite. Celle-ci, en effet, était le résultat d'un développement dogmatique qui avait suivi une autre voie que celle de la pensée alexandrine (1). En proclamant la dualité des *natures* après l'union, elle semblait ne pas appartenir exclusivement à la christologie chalcédonienne, et elle faisait ranger tous ses partisans dans le groupe des amis de

(1) Il est peut-être utile de remarquer que nous entendons ici par christologie alexandrine la doctrine de S. Cyrille et des théologiens qui combattirent les tendances antiochiennes. Cette école des néo-alexandrins avait perdu presque tout point d'attache avec Origène; elle se distinguait même par son opposition aux doctrines origénistes. Apollinaire, à qui les néo-alexandrins firent tant d'emprunts inconscients, était un ennemi acharné d'Origène (Cf. HARNACK, *l. c.*, p. 300). On connaît les luttes fougueuses de Théophile d'Alexandrie contre l'ancien didascale de son église (Cf. HERGENRÖTHER-KIRSCH, *l. c.*, I, 408 s.). Si les difficultés origénistes s'apaisèrent au ^{ve} siècle, et si elles furent reléguées au second plan par les controverses christologiques (DIEKAMP, *Origen. Streitigk.*, p. 33), nous savons cependant que les monophysites étaient opposés au grand théologien. Philoxène le considérait comme un hérétique que l'on devait anathématiser avec ses écrits (*Lettre à Maron*, Addit. 14726, f. 23 r). La christologie monophysite ne s'est pas inspirée des doctrines d'Origène.

Nestorius; ce fut la cause de sa condamnation par les monophysites.

Nos auteurs répètent souvent, pour la rejeter, l'expression chalcédonienne; elle reçoit dans leurs écrits différentes formes que nous signalerons rapidement (1). Le Synode avait prononcé : *ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Ἰησοῦν Υἱὸν μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γινωριζόμενον*. Par habitude de langage théologique, les monophysites font souvent subir à la formule *ἐν δύο φύσεσι* une première transformation, et ils nient, pour s'opposer au Concile, que le Christ *soit deux*, qu'on puisse le dire *deux*, le compter (comme) *deux*. C'est la forme la plus simple supposée à l'expression chalcédonienne, et les adversaires se contentent de nier la dualité (2). La négation fait ordinairement mention des *natures* en excluant la dualité : le Christ n'est pas *deux natures*; il n'y a pas *deux natures*, on ne peut dire que le Verbe est *deux natures* après l'union (3). Parfois encore la formule est développée : le Christ n'est pas *deux natures ou hypostases, deux natures et une hypostase* (4). Lorsque les monophysites abandonnent le parallélisme avec leur manière propre de s'exprimer, et prennent une tournure de phrase plus chalcédonienne, ils disent que le Christ n'est pas, n'est pas connu, n'est pas compté *en des natures ou hypostases* (5), *en deux natures* (6), *en deux formes* (7), qu'il n'y a pas *deux natures en une hypostase*, ou *deux hypostases*.

(1) Il ne nous a pas paru nécessaire de réunir en tableau ces variantes, beaucoup moins compliquées que celles de la formule *μία φύσις* etc. Nous les indiquerons dans le texte, et nous nous contenterons de noter quelques références.

(2) Par ex. : les évêques du 2^e synode d'Éphèse (MANSI, *Concilia*, VI, 686); PHILOX. (*Tract.*, p. 106, 108, 109, 110, 187); JEAN TEL. (Addit. 14340, f. 222 v A et B).

(3) DIOSC. (MANSI, *l. c.*, VI, 691); TIMOTH. AEL. (Addit. 12136, f. 24 r C; f. 25 v A); PHILOX. (*Tract.*, p. 112, 153); SERGIUS GRAM. (Addit. 17184, f. 1 v B); SEVER. (PG. t. LXXXVI, 909 C).

(4) PHILOX. (BUDGE, *l. c.*, p. CXXIX, CXXXIII; *Tract.*, p. 108).

(5) PHILOX. (*Tract.*, p. 197).

(6) PHILOX. (*Tract.*, p. 113, 133); SEVER. (PG., t. LXXXVI, 932 A).

(7) PHILOX. (*Tract.*, p. 106, 198).

tases en une nature (1). Nous rencontrons encore les variantes : Il n'y a, dans le Christ, ni deux *natures* (2), ni deux *natures et une hypostase* (3), ni (*deux Fils*) deux *hypostases*, (*deux volontés*), deux *natures* (4). La formule : deux *natures au sujet* (ἐπὶ) *du Christ*, est également notée et condamnée (5).

Sous toutes ces formes c'est la pluralité et plus spécialement la dualité de *natures*, que la christologie monophysite perçoit dans l'expression chalcédonienne et qu'elle refuse de recevoir. Nous n'aurons pas de peine à montrer que nos auteurs croient, en la rejetant, s'opposer à un nestorianisme déguisé mais très réel. Donnons quelques-unes de leurs fréquentes déclarations.

Au brigandage d'Éphèse on relut les Actes du synode de Flavien (448) et la confession diophysite qu'y avaient faite Basile de Séleucie et Seleucus d'Amasia. Quand le lecteur en vint au passage qui contenait la reconnaissance des deux *natures* après l'union, les évêques présents à l'assemblée s'écrièrent : « Personne ne dit que le Seigneur est deux après l'union... Ne divise pas l'indivisible ! C'est Nestorius qui a pensé de la sorte ! » Dioscore qui présidait, dit alors : « Faites un peu silence ; écoutons les autres blasphèmes. Pourquoi accuser uniquement Nestorius ? Il y a beaucoup de Nestorius. » (6) Au concile même de Chalcédoine, l'archevêque monophysite déclara que Flavien avait été condamné en 449 parce qu'il disait « deux *natures* après l'union », ce qui est contraire à la doctrine des Pères (7). Dioscore mit en garde le patriarche Domnus d'Antioche contre les *paroles impies* de Théodoret, et il lui recommanda « de ne pas diviser le Christ », c'est-à-dire de ne pas adhérer à la doctrine diophysite réputée nestorienne (8).

(1) PHILOX. (BUDGE, *l. c.*, p. CVI, CXII).

(2) TIMOTH. ÆL. (Addit. 12136, f. 10 r A); SEVER. (PG., t. LXXXVI, 1845 C); PHILOX. (*Tract.*, p. 111).

(3) PHILOX. (BUDGE, *l. c.*, p. CIV s.).

(4) SEVER. (Addit. 14582, f. 188 v).

(5) DIOSC. (Addit. 12136, f. 10 v B); PHILOX. (BUDGE, *l. c.*, p. c).

(6) MANSI, *Concilia*, VI, 686.

(7) *Ibid.*, 685.

(8) Cette lettre de Dioscore à Domnus a été partiellement traduite par P. MARTIN, *art. Le brigandage d'Éphèse*, dans la *Rev. des sciences*

Timothée Elure s'opposa au Tome de Léon et à la définition de Chalcedoine par une crainte semblable de tomber dans le nestorianisme. C'est, à son avis, la doctrine des deux natures qui a causé la condamnation de Nestorius. « Que Nestorius ait été déposé parce qu'il disait deux natures dans l'unique Seigneur, c'est ce qui est évident pour quiconque entend et veut dire la vérité. » (1) Lorsque Flavien, dit-il, forma le projet de rétablir la doctrine impie de Nestorius, il commença par enseigner ce qui en est la racine et le fondement, c'est-à-dire, deux natures dans l'unique Christ (2). Souvent la doctrine diophysite est caractérisée de cette manière (3). Citons encore un passage de la supplique de Timothée à l'empereur Léon I : « Je crois que Dieu inspirera à Ta Mansuétude de corriger les choses qui, dans cette lettre, (*la lettre du Pape*) causent du scandale aux fidèles parce qu'elles adhèrent, confinent ou sont conformes à l'enseignement de Nestorius, qui a été condamné parce qu'il partageait et divisait l'incarnation de Jésus-Christ Notre Seigneur en natures, hypostases, propriétés, noms, opérations.... » (4) La même confusion entre chalcédoniens et nestoriens, à cause de la confession commune des deux *natures*, se remarque dans les

eccl., 5^e sér., t. X (Amiens, 1874), p. 518 s. Si l'on admet que la profession de foi de Jacques Baradée nous a conservé les anathèmes de Dioscore contre le Concile (cf. *supra*, p. 87 s.), on trouve dans le 6^e anathème l'assimilation formelle de la doctrine chalcédonienne à celle de Nestorius. Voir par ex. CORNILL, *l. c.*, p. 433 s. : « Der sechste Fluch über das vierte Konzil : denn sie haben an die Thorheit des Glaubens des Nestorius geglaubt, und den Herrn Christus zu zwei in ihre Eigenthümlichkeiten getrennten Naturen gemacht, und beten ihn auf zwei Weisen an, und sprechen : er ist Mensch für sich allein und Gott für sich allein. »

(1) Addit. 12136, f. 41 v B. Le titre de cet ouvrage est assez significatif par lui-même. Le voici : « De saint Timothée, archevêque d'Alexandrie. Critique et réfutation de la définition faite à Chalcedoine; afin que ceux qui la rencontreront sachent que le synode de Chalcedoine n'a rien ordonné d'autre que de recevoir et de prêcher dans toutes les églises de Dieu les doctrines immondes de Nestorius (*Ibid.*, f. 39 v A).

(2) *Ibid.*, f. 41 v C.

(3) Addit. 12136, f. 42 r A; f. 41 r B; f. 42 r C.

(4) MICHEL, *l. c.*, II, 1, p. 120.

écrits de Philoxène. « Nous anathématisons encore le Synode de Chalcédoine, dit-il, parce qu'il a anathématisé Nestorius, tout en le recevant, lui et sa doctrine. » (1) L'admission de dualité des natures comporte nécessairement la conformité doctrinale avec Nestorius en établissant deux êtres différents dans le Christ (2). Les lettres de l'évêque de Mabboug trahissent le même préjugé contre tout diophysisme (3). Dans sa *Lettre aux moines de Senun*, il se fait l'écho de la légende d'après laquelle le Pape S. Léon aurait convoqué Nestorius au concile de Chalcédoine, et il rapporte la réponse dans laquelle l'hérésiarque affirme que Léon et Flavien sont de vrais partisans de sa doctrine (4).

Rappelons seulement quelques détails qui prouvent que Sévère considérait aussi le diophysisme du Tome et du Synode comme un nestorianisme déguisé (5). Il écrivait au médecin Prosdocius que le Concile et Léon de Rome doivent être anathématisés pour avoir partagé l'unique Christ en *deux personnes* (6). Ses lettres sont remplies d'attaques en ce sens contre le concile de Chalcédoine. Il raconte à l'évêque Constantin (7) que, pressé par Jean de Claudiopolis de se montrer conciliant et de reconnaître la valeur du Synode quant à la condamnation de Nestorius et d'Eutychès, il donna cette réponse : « Si le synode de Chalcédoine

(1) BUDGE, *l. c.*, p. CXVIII.

(2) *Tract.*, p. 198. Parlant de « deux natures », il dit : « Le nestorien pense également ainsi; car quiconque appelle « deux natures » celui qui est né, doit nécessairement comprendre que deux ont pris un corps : l'homme qui, par nature, est corporel, et le Dieu incorporel, qui a pris un corps. S'il n'est point permis de penser ainsi... on ne peut admettre non plus qu'une hypostase et une nature incarnée. » VASCHALDE, *ibid.*, traduit : « qui duarum naturarum praedicat eum qui natus est... » Notre traduction rend plus fidèlement le texte syriaque.

(3) Cf. *Three Letters*, p. 127 s.; p. 152 s.; p. 167.

(4) Cf. ASSEMANI, BO, II, 40-43. Philoxène n'est pas l'auteur de cette légende que Timothée d'Elure connaissait avant lui. Cf. KRÜGER, *not.* ad 4, 18.

(5) Nous verrons bientôt (art. 2, § 2) que Sévère a reçu une sorte de diophysisme; mais il a toujours rejeté la doctrine de Chalcédoine comme nestorienne.

(6) *Doctrina*, DIEKAMP, p. 314 s.

(7) BROOKS, *The sixth Book*, vol. II, p. 3 s.

a introduit dans l'Église la doctrine de Nestorius, qu'il appela « un homme de faible intelligence » pour séduire et tromper les simples, comment peut-on dire qu'il a rejeté la doctrine de Nestorius? Et si la formule de satisfaction (πληροφορία) rejette si expressément la doctrine du Synode, qui est l'essence même de l'abomination de Nestorius, comment pouvons-nous dire décemment que nous recevons ce Synode comme (*dirigé*) contre Nestorius? » (1)

Ces déclarations ne laissent subsister aucun doute : les monophysites considéraient le diophysisme chalcédonien comme une doctrine essentiellement nestorienne. Les deux *natures* sont, à leurs yeux, deux individus séparés, et il n'est pas possible que cette expression δύο φύσεις ait un autre sens. Elle « sépare et divise », même lorsque ses défenseurs rejettent formellement la séparation et la division du Christ. En effet, tout un parti diophysite, complétait la formule en ajoutant à l'expression « deux natures » l'épithète « non séparées » : ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαίρετοις, disaient les catholiques. Sans doute, dit Sévère à Jean Grammaticus (2), cette formule a pour elle l'autorité de certains Pères, qui l'ont employée; Cyrille même s'en est d'abord servi, mais ensuite il l'a abandonnée, pour mieux résister à ceux qui introduisent la division (3). Sergius le Grammairien avait signalé au patriarche l'insistance des adversaires à écarter, dans la formule même, la séparation des natures (4). Celui-ci, en lui répondant, se défend de tomber dans l'opinion de ceux qui disent : « Nous confessons

(1) Pour le détail des circonstances historiques supposées dans ce passage, voir plus haut, p. 47 s.

(2) PG., t. LXXXVI, 1848 D. — Au témoignage de Vit. Sev. Jean, p. 248, le Grammairien défendait la formule en question dans son Apologie du synode de Chalcédoine.

(3) L'affirmation de Sévère est vraie. Dans sa *Deuxième lettre à Succensus* (PG., t. LXXVII, 244 D s.), Cyrille a rejeté la formule : τὰς δύο φύσεις ὑφιστάναι μετὰ τὴν ἑνωσιν ἀδιαίρετως, mais il s'en est expliqué : c'est que les nestoriens entendaient ἀδιαίρετως de l'union en dignité, etc., qui persistait entre des *natures* existant formellement comme telles. Sévère a pu croire que les catholiques attribuaient le même sens à l'expression (δύο φύσεις) ἀδιαίρετοι.

(4) *Première lettre à Sévère*, Addit. 17154, f. 2 r A.

deux natures unies », et il rejette « la dualité, qui est la division et le partage ». (1) Philoxène connaissait aussi, et n'approuvait pas davantage, l'opinion de ceux qui disent que le Christ est « deux natures non séparées ». (2) Le premier point de la consultation que Maron d'Anazarbe lui adressa, signalait cette attitude des diophysites. Dans sa réponse, l'évêque ne fait nulle attention à l'addition notée; il se contente de montrer que la reconnaissance de deux *natures* après l'union détruit l'union elle-même, et que l'on doit confesser avec les Pères « l'unique nature du Verbe incarnée » : tant il est convaincu que tout diophysisme est incompatible avec la véritable unité de sujet dans le Christ (3). Terminons par deux citations. Jean de Tella joint à sa *Profession de foi* un catalogue des hérétiques qu'il condamne. Nous y lisons (4) : « Paul de Samosate, Diodore et Théodore, Nestorius, Ibas et Théodoret, le Synode de Chalcédoine et le Tome de Léon, ont tous bu à la même fosse de boue fétide... ils prêchent une quaternité au lieu de la Trinité (5); ils

(1) *Première lettre à Sergius*, Addit. 17154, f. 10 r B.

(2) *Tract.*, p. 99 s. La traduction de A. VASCHALDE : « nec sentiendum est Christum duas naturas *indistinctas* esse sicut quibusdam placuit dicere », est obscure. Le texte syriaque porte le mot correspondant à l'adjectif grec ἀδιαίρετοι.

(3) *Lettre à Maron*, Addit. 14726, f. 19 v-20 r.

(4) Addit. 14549, f. 225 v B et s. — D'après son biographe, Jean de Tella aurait poussé le fanatisme monophysite jusqu'à déclarer à Éphrem d'Antioche : « Je le dis en vérité : si mon patriarche Mar Severus était venu, et m'avait dit : « Dis que le Christ est *deux natures* après l'union », j'aurais placé mes deux mains sur sa tête et je l'aurais anathématisé. » BROOKS, *Vitae virorum*, p. 57.

(5) Cette accusation d'« augmenter la Trinité » est souvent formulée contre les diophysites. Cf. PHILOX. (BUDGE, *l. c.*, p. cx, ch. VI); THEODOS. ALEX. (PG., t. LXXXVI, 285 B). Les eutychianistes, pour l'éviter, prétendaient que le Verbe, en s'incarnant, n'a rien pris de Marie (cf. PHILOX., *Tract.*, p. 116). Sergius le Grammairien voulait admettre un certain *mélange* dans l'incarnation, pour sauvegarder la Trinité (Addit. 17154, f. 12 v B; f. 24 r B). Sévère connaît et réfute des hérétiques qui ne croient pouvoir éviter l'accroissement de la Trinité qu'en disant que la οὐσία même du Verbe est devenue chair (*Ibid.*, f. 26 r A). Il répond (*ibid.*, f. 24 v A) à Sergius que la quaternité n'est à craindre que dans la théorie nestorienne, et qu'il n'est pas nécessaire, pour l'éviter, d'ad-

disent deux Fils au lieu d'un : l'un (*engendré*) du Père, et l'autre, de la Vierge... ils divisent en deux formes celui qui est sans changement; ils placent deux natures, qui sont évidemment deux hypostases, en celui qui ne reçoit absolument pas le nombre. » L'enseignement de S. Léon et du Concile est donc identique à la doctrine nestorienne; la cause de la confusion est l'emploi, de part et d'autre, de la formule diophysite. Dans sa 3^e lettre aux moines de Mar Bassus, Jacques de Saroug proteste n'avoir rien dû changer à la foi qui fut toujours la sienne, pour recevoir l'*Hénoticon* et le symbole du patriarche Sévère. Il ajoute (1) : « Je suis ce que j'étais autrefois. J'anathématise toujours, et avec toute l'Eglise, Nestorius, sa doctrine et ses partisans, aussi bien que le concile de Chalcédoine, parce qu'il (*le Concile*) a employé des termes dont le sens favorise le sentiment de l'impie Nestorius. Quant à Diodore, Théodore, Théodoret, Ibas et le Tome de Léon, ils sont déjà anathématisés par ce que j'ai dit : j'anathématise Nestorius et ses partisans; car, comme ils adhèrent manifestement à la doctrine de Nestorius, ils sont anathématisés aussi bien que lui, puisqu'ils sont partisans de ses idées. »

On pourrait allonger la liste de témoignages semblables; on les rencontre à chaque page de l'histoire des monophysites (2). La formule chalcédonienne des *deux natures*, ou du Christ *en deux natures*, a été invariablement interprétée dans le sens (nestorien) de l'affirmation de deux hypostases, de deux per-

mettre un mélange des éléments dans le Christ. C'est à tort que GIESELER (*Dissertatio...*, p. 27) veut voir en Timothée Elure et en Sergius le Grammairien des *julianistes*, parce qu'ils emploieraient cet argument pour rejeter la doctrine diophysite. Le julanisme n'a rien à voir dans cette question. Les monophysites qui n'ont rien de commun avec Julien et Sévère lui-même emploient cet argument contre le diophysisme qu'ils croient nécessairement nestorien.

(1) Cf. MARTIN, *l. c.*, p. 264.

(2) Les chroniques monophysites sont parsemées de ces accusations de nestorianisme contre S. Léon et le Concile. On peut s'en convaincre facilement en parcourant l'ouvrage de MICHEL LE SYRIEN. Tant le chroniqueur que les auteurs cités ne parviennent jamais à distinguer un diophysisme orthodoxe à côté de l'hérésie nestorienne.

sonnes, de deux Fils, de deux Christs (1). C'est là toute la raison pour laquelle elle a été rejetée unanimement par nos auteurs. Ils étaient inévitablement amenés à comprendre ainsi la doctrine catholique, par la valeur que leur terminologie christologique attribuait aux mots *nature*, *hypostase* et *personne*. Ils ne pouvaient pas, sans changer leur langage, recevoir le diophysisme dans la proposition pure et simple qu'en avait faite le concile de Chalcédoine. Les circonstances troublées de cette première période, les manœuvres hypocrites des vrais nestoriens (2), empêchèrent nos docteurs de reconnaître la malheureuse différence de terminologie, qui causa et entretint le malentendu entre eux et les chalcédoniens (3). Constatons une fois de plus que la pensée monophysite se tient toujours à la considération de l'être concret et individuel. La négation de la présence de deux *natures* dans le Christ ne vise qu'à maintenir l'unité personnelle du Verbe incarné : c'est là toute sa portée. Elle n'implique nullement, chez nos auteurs, la doctrine du mélange, de la transformation ou de l'altération de la divinité et de l'humanité par l'union.

(1) La généralité de ce phénomène, qui ne souffre aucune exception, confirme le sens que nous avons reconnu (chap. I, art. 1) aux termes *nature*, *hypostase*, *personne*, dans l'exposé scientifique de la christologie monophysite.

(2) Léonce de Byzance connaissait leurs ruses; il dut s'employer à les déjouer. Cf. JUNGLES, *l. c.*, p. 94 s.

(3) Un point de leur doctrine aurait dû faire accepter aux monophysites la formule des deux natures : tous ceux d'entre eux qui ne furent pas eutychianistes, reconnurent la double génération et la double consubstantialité du Christ (Cf. *supra*, p. 200 s.). Les catholiques exploitaient cette donnée en faveur de leur formule. On le voit par le troisième article de la consultation de Maron : « Ils (*les diophysites*) disent contre nous que, si nous confessons le Christ consubstantiel au Père par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité, nous devons nécessairement confesser aussi deux natures. » (Addit. 14726, f. 20 r). La réponse de Philoxène manque dans notre manuscrit. Toutefois, nous savons assez par ses *Traité*s comment il réfutait cette objection. Il aura sans doute recouru à la distinction entre l'ordre de *nature* et l'ordre de *volonté*. Cf. *supra*, p. 196 s. On peut voir la même objection proposée à Sévère par Léonce de Byzance, *Doctrina*, DIEKAMP, p. 159.

§ 2. — La formule du type $\delta\upsilon\omicron$ ($\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$), amendée et acceptée par les monophysites.

La crainte du nestorianisme fut la cause de l'opposition des monophysites à la doctrine et à la formule de Chalcédoine. Lorsque nos auteurs ont cru que le danger d'hérésie était suffisamment écarté, ils ont même reçu l'expression tant abhorrée; ils ont consenti à distinguer les natures, à dire deux natures dans le Christ, ou le Christ en deux natures après l'union. Nous allons constater ce phénomène et en tenter l'explication. Sévère d'Antioche est, parmi les écrivains de cette première période, celui qui a le mieux exposé la dogmatique christologique de la secte. C'est à ses écrits que nous aurons le plus souvent recours dans les développements qui vont suivre.

Aussi bien, est-ce au patriarche monophysite que la polémique chalcédonienne a fait un grief du changement d'attitude marqué par l'acceptation de la formule des deux natures. L'auteur du *Contra Monophysitas* éprouve un malin plaisir à le montrer en contradiction avec lui-même sur ce point. Il emprunte à un écrit de Sévère ce passage caractéristique : « En compulsant nuit et jour les livres des Pères, je n'ai pu jusqu'à présent rencontrer un seul d'entre eux qui ait pensé « deux natures », au sujet du Christ, comme ont pensé ceux qui se sont réunis à Chalcédoine et ont prononcé qu'il est en deux natures. » (1) Les Chalcédoniens se chargèrent sans doute de lui fournir ces textes qu'il avait en vain cherchés. Dès le temps de ses rapports avec Nephalius, nous voyons Sévère faire des concessions successives : quelques Pères, dit-il, se sont servis, d'une manière irréprochable, de la formule en question, quand l'hérésie nestorienne ne l'avait pas encore rendue dangereuse; beaucoup d'anciens l'ont employée; on pourrait même la rencontrer dans les écrits de S. Cyrille (2). Néanmoins, Sévère continue à blâmer et à rejeter

(1) PG. t. LXXXVI, 1848 A. Le polémiste donne pour toute référence : $\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\gamma\gamma\gamma\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota$. Nous n'avons pas rencontré ce texte ailleurs, et nous ne pouvons en déterminer plus exactement la provenance.

(2) PG. t. LXXXVI, 904 D, 905 A, 1841 D; t. LXXXIX, 109 C. Toutes ces citations semblent bien appartenir aux écrits que Sévère adressa à Nephalius. Cf. *supra*, p. 119 s.

l'expression : δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν. Après les ravages exercés dans les églises par la peste nestorienne, il n'est plus prudent d'user d'un tel langage, et les adversaires ne peuvent se prévaloir des autorités alléguées, car les circonstances ont tout à fait changé (1). Dans la lettre synodique que Sévère envoya lors de son sacre (512) à Jean III d'Alexandrie, l'anathème explicite est encore lancé, sans aucune restriction, contre ceux qui disent ou ont dit qu'après l'ineffable union Notre Seigneur Jésus-Christ est en deux nature (2).

La lutte en faveur de la formule diophysite au nom de la tradition patristique fut menée avec plus de vigueur contre Sévère par Jean Grammaticus. Celui-ci ne se contentait pas d'affirmer l'existence de deux natures dans le Christ après l'union; il précisait le sens et l'expression de la formule traditionnelle; il couvrait court aux accusations de nestorianisme, en marquant clairement l'exclusion de la séparation et de la division. Il affirmait que le Verbe incarné est ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαίρετοις μετὰ τὴν ἔνωσιν (3), ou bien encore ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαίρετοις ἐν ἐνὶ προσώπῳ (4). Il ne suffisait plus au patriarche de remarquer, pour réfuter ses antagonistes, qu'ils enseignaient en propres termes le nestorianisme. Les rôles sont changés; d'accusés, les chalcédoniens se font accusateurs. S'il résiste encore à un diophysisme si nettement antinestorien, Sévère va être convaincu de s'opposer à la doctrine des Pères, à celle de S. Cyrille lui-même, et de faire cause commune avec les eutychianistes, partisans de la confusion de la divinité et de l'humanité, avec les « mélangeurs d'essences », comme il les qualifiera lui-même. Et pourtant, comme S. Cyrille, il croit devoir se défier encore

(1) Rien ne sert de remarquer, dit-il (PS. t. LXXXIX, 117 D), que la formule a été employée autrefois. Si, en temps d'épidémie, un excellent médecin défend d'employer les eaux d'une fontaine, les habitants de la ville pourraient-ils, sans faire preuve de folie, prétexter que leurs pères ont bu de ces eaux et qu'il ne leur en est arrivé aucun mal?

(2) PG. t. LXXXVI, 909 C.

(3) Vit. Sev. Jean, p. 248.

(4) PG. t. LXXXIX, 104 B. — Cette manière d'interpréter et de défendre la formule chalcédonienne était assez répandue à ce moment. Cf. *supra*, p. 61.

de l'expression ἀδιαιρέτως, quand il la rencontre sous la plume des diophysites (1). Comment s'y prendre pour faire face à ce nouveau danger?

C'est ici que nous constatons le phénomène étrange signalé plus haut. Le farouche ennemi du diophysisme, l'homme qui a jugé la formule δύο φύσεις digne de tous les anathèmes, va se servir de l'expression si énergiquement et si impitoyablement rejetée. Dans sa polémique contre Jean Grammaticus, Sévère acceptera la formule δύο φύσεις μετὰ τὴν ἑνωσιν; il avouera qu'il est d'accord avec S. Cyrille, les Chalcédoniens et Nestorius lui-même, pour confesser la permanence des deux *natures*; il prétendra ramener ses griefs contre le Synode et le Tome, non pas au reproche d'avoir enseigné *des* natures, ni même *deux* natures, mais au fait d'avoir laissé planer des soupçons et des doutes sur leur conformité doctrinale avec S. Cyrille, en refusant d'employer les expressions favorites de ce Père (2). Cependant, il mettra certaines conditions à sa capitulation apparente, et il ne recevra la formule diophysite que sous des restrictions auxquelles il attache la plus grande importance. Cette manière de lutter est-elle sérieuse et loyale? N'est-elle pas la dernière échappatoire, l'ultime stratagème d'un polémiste retors et obstiné, peu scrupuleux dans le choix de ses moyens, qui prétend maintenir ses positions au prix d'innombrables contradictions avec lui-même, ou qui croit s'en tirer en trompant les simples par une distinction digne de la dernière scolastique? Ces deux explications ont eu leurs partisans (3). Nous devons les apprécier à la lumière des textes et des faits. A cette fin il nous faut procéder à un examen détaillé du sens et de la valeur de la formule sévérienne : δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ.

(1) Cf. *supra*, p. 339.

(2) Les textes qui révèlent ces reculs apparents de Sévère seront allégués dans la suite. Nous nous contentons d'indiquer ici : PG. t. LXXXVI, 908 D; 912 A-B, 1844 B, 1845 C-D.

(3) La contradiction chez Sévère a été admise par le moine EUSTATHIUS et par l'auteur du *Contra Monophysitas*. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 88, n'a voulu voir dans le moyen employé par Sévère pour résister à Jean Grammaticus (θεωρίᾳ ἀναγκρύνειν) qu'une échappatoire, prise au sérieux peut-être par son inventeur; mais insoutenable en réalité.

*
* *

Le premier membre de cette formule a, pour Sévère, dans la question présente le même sens qu'il possède dans le reste de l'exposition christologique; il est l'exact synonyme de δύο ὑποστάσεις, δύο πρόσωπα. Il marque donc la dualité d'êtres individuels; nous le reconnaitrons mieux encore dans la suite. Nous représentons par le type ἐν θεωρίᾳ une série de variantes qui ont la même valeur, s'emploient indifféremment, et se joignent toutes *comme des restrictions* à la reconnaissance de la dualité des natures (1). C'est à l'explication de ce second membre que nous voulons nous attacher spécialement.

Toutefois, demandons-nous d'abord comment Sévère a été amené à employer l'expression δύο φύσεις. Tous les textes qui nous manifestent ce phénomène sont empruntés aux écrits contre Jean le Grammairien (2). C'est à lui que Sévère déclare : « Recevant la différence (*des éléments*), nous concevons en lui (*dans le Christ*) deux natures, l'une créée et l'autre incréée. » (3) C'est à lui qu'il permet d'invoquer l'autorité de S. Cyrille en faveur des δύο φύσεις, c'est-à-dire pour signifier que la divinité et l'humanité sont différentes par l'essence (4). Il va jusqu'à avouer au Grammairien que « dire ou nommer deux natures » lui est

(1) Voici quelques unes de ces variantes employées par Sévère dans les textes conservés en grec : PG. t. LXXXVI, 908 A : δύο σκοπεῖν τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον; 921 A : τὰ ἐπινοία σκοπηθέντα δύο τῇ ὑποστάσει; 1841 C : δύο καθωρῶσι τῷ νῷ; 921 A : ἐν ἐπινοίᾳ λαβεῖν; 921 B : λεπτῇ θεωρίᾳ καὶ ἐπινοίᾳ διαρίειν; 936 D : τῇ θεωρίᾳ μόνον διακρίνειν; 908 A : ἡ φαντασθεῖσα τῇ ἐπινοίᾳ τῶν ὑποστάσεων καὶ προσώπων δυάς.

(2) En écrivant à Nephalius, Sévère s'était borné à reconnaître que la formule δύο φύσεις avait pu être employée légitimement *avant le temps de Nestorius*.

(3) PG., t. LXXXVI, 1843 C. Passage du *III Contra Grammaticum*, ch. 17. Il se trouve dans le ms. Addit. 12157, f. 90 v B, sous cette forme : « Séparant par pensées subtiles, ou acceptant la différence par imaginations de l'esprit, nous concevons deux natures en lui, l'une créée et l'autre incréée; car il n'est point possible de voir « deux » autrement, avant la séparation en pensée subtile. »

(4) PG. t. LXXXVI, 1843 B, encore emprunté au *Contra Grammaticum*.

commun avec Nestorius, pour autant que cette manière de parler exprime la différence qui existe entre le Verbe et la chair (1). Nous retiendrons cette première constatation : Sévère en vient à accepter la confession des deux natures en luttant contre un adversaire qui rejette explicitement le nestorianisme.

On peut reconnaître déjà, dans les textes cités, le motif qui détermine Sévère à se servir de l'expression diophysite. C'est le désir de marquer qu'il « reçoit la différence » des éléments, qu'il admet « la différence entre le Verbe et la chair », la « différence essentielle entre la divinité et l'humanité ». Le patriarche monophysite a pour but, en agissant ainsi, d'échapper à l'accusation d'eutychianisme; il veut montrer qu'il sauvegarde la distinction spécifique entre le Verbe et la chair. La chose est encore plus claire quand il dit : « Voir deux (*natures*) n'est permis que par l'imagination de l'esprit, qui prononce la différence (*des éléments*) comme en qualité naturelle. » (2) Le second point s'accorde parfaitement avec celui que nous avons fait observer en premier lieu : Jean Grammaticus, tout en s'excusant du reproche de nestorianisme, a dû accuser Sévère et ses adeptes de tomber dans l'eutychianisme. Il a voulu, de plus le mettre en contradiction avec S. Cyrille, « qui ne refuse pas de nommer deux natures, parce qu'autre est la nature du Verbe et autre la nature de la chair animée et raisonnable » (3). En admettant l'expression δύο φύσεις, Sévère enlève aux diophysites le double argument tiré de la nécessité d'éviter la confusion dans le Christ et des témoignages des Pères. Ce n'était pas là un mince avantage. Il n'avait pourtant pas à le faire valoir contre ceux de son parti qui lui créaient des difficultés. Loin de reprocher au patriarche d'introduire la confusion de la divinité et de l'humanité par l'emploi de la formule μία φύσις etc., les monophysites

(1) *Ibid.*, 1845 D : τὸ δύο φύσεις λέγειν εἴτουν ὀνομάζειν κοινὸν ἡμῖν καὶ Νεστωριῷ, μεχρὶ τοῦ γινώσκειν τὴν διαφορὰν τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός. Sévère (Addit. 12157, f. 55 v A) donne ce texte comme une citation de S. Cyrille.

(2) *Ibid.*, 908 A : Ἰδοὺ, τὸ μὲν δύο σκοπεῖν τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίεται, διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ.

(3) PG., t. LXXXVI, 1845 B.

eutychianistes prônaient ouvertement la doctrine de l'unification quant à l'essence (οὐσία), et ce « mélange et cette mixtion admirable » contre lesquels Sévère se verra obligé de lutter. Ils lui objectaient plutôt la contradiction dans laquelle lui-même paraissait tomber, en combattant d'une part la doctrine chalcédonienne, et en refusant d'autre part de faire cause commune avec eux (1). Jamais le patriarche ne mentionna, dans sa correspondance avec Sergius le Grammairien, la formule des deux *natures*, pour l'approuver de n'importe quelle façon. Sergius était encore eutychianiste, et Sévère défendit contre lui, sans la moindre restriction, la conservation des essences (οὐσίαι). Ce n'est qu'avec les chalcédoniens qu'il parle de « deux natures », et qu'il accepte cette expression en un certain sens (2). Les textes que nous avons indiqués font connaître tout l'avantage que Sévère prétend retirer de l'emploi de cette formule; il veut conserver la distinction réelle entre le Verbe et la chair et, par le fait même, séparer sa cause de celles des eutychianistes.

Encore peut-on s'étonner à bon droit de l'entendre tenir un tel langage. A-t-il donc changé sa terminologie, et n'appelle-t-il plus du nom de *nature* l'hypostase, la personne, l'être individuel et séparé? On pourrait le croire, si le patriarche monophysite ne mettait aucune restriction à l'affirmation des deux natures. Mais ce n'est point le cas. Il semble que l'emploi de la formule diophysite le rende, à ses propres yeux, suspect de nestorianisme. Il a hâte de détruire ce soupçon, et il le fait par l'addition des expressions déjà indiquées. Sous des formes différentes, ces corrections possèdent un seul et même sens. On peut *concevoir* deux natures dans le Christ après l'union, les *contempler*, les *apercevoir seulement par l'esprit*, par une *imagination* de

(1) Sergius le Grammairien argumente en ce sens, Addit. 17154, f. 2 r A. Nous citerons le passage dans la suite. Cf. ch. III.

(2) Il ne semble pas non plus que Sévère ait agité la question des deux natures dans ses écrits contre l'eutychianiste Félicissime. Il ne nous reste que quelques lignes de ces traités (cf. *Doctrina*, DIEKAMP, p. 22 s.); on a plutôt l'impression que Sévère s'y employait à rejeter la doctrine de la transformation de l'humanité et à établir la permanence des οὐσίαι.

l'intelligence, les saisir par la pensée, les séparer par une pure contemplation, percevoir la dualité imaginée par la pensée, etc.

Toutes ces restrictions, soigneusement ajoutées à chaque mention des « deux natures », ont pour effet commun de replacer la dualité en cause dans le domaine de la considération intellectuelle, dans l'ordre purement logique. En réalité, cette dualité n'existe pas dans l'objet; elle est tout entière une création de l'esprit; les deux *natures* n'existent que dans la pensée, dans la contemplation, dans l'imagination de celui qui considère le Christ.

N'avons-nous pas, dans une telle doctrine, l'affirmation catégorique et claire du mélange, de la confusion, de l'unification des deux éléments du Verbe incarné? On l'a cru (1), et on devait le croire, du moment que l'on donnait un sens abstrait au terme φύσις dans les formules de Sévère. Mais c'est là précisément que se trouve la cause de toutes les méprises sur la pensée du patriarche. Nous avons, au contraire, établi que *nature*, n'a jamais qu'un sens dans la terminologie christologique de nos auteurs, et que ce sens est celui d'*individu*, comme pour les termes *hypostase* et *personne* (2). Aux arguments que nous avons donnés nous n'ajouterons qu'une preuve; elle montrera que, même considérées dans l'ordre purement logique, les « deux natures » sont *nécessairement*, au jugement de Sévère, deux hypostases, deux personnes, et par conséquent deux êtres individuels. Le patriarche s'étonne et s'indigne (3) en entendant les Chalcédoniens parler de la dualité des natures, et rejeter pourtant celle des hypostases et des personnes. Il suffit que l'esprit

(1) F. Loofs, comme nous le dirons à l'instant.

(2) Cf. *supra*, p. 253 s.

(3) P. G., t. LXXXVI, 908 A : Πῶς οἱ πάσης ἀναίδειας ἀνήμεστοι δύο λέγοντες φύσεις φασὶ μὴ λέγειν δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα; ὅτι καὶ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ διαιρουμέναις ταῖς φύσεσιν ἡγουν ὑποστάσεις, συνεπινοεῖται τὰ πρόσωπα. — Citons encore, pour la synonymie nécessaire de φύσις et ὑπόστασις, même dans l'ordre purement logique, le texte suivant (*ibid.*, 956 D) : ... ὥστε τὰ δύο, τὰ ἐξ ὧν ἦν ἕνωσις, ἐν τῷ συντελεῖσθαι τῷ νῦν μόνον ἀπ' ἀλλήλων συνθέτως διακρινόμενα · μεταβέβληται γὰρ οὐδαμῶς μὴ εἶναι δύο καὶ ταῖς ὑποστάσεσιν.

sépare des réalités et aperçoive ainsi des natures ou hypostases, pour que, par le fait même, il contemple aussi des personnes. La formule ἐν θεωρίᾳ caractérise donc, après l'union, non seulement la dualité de *natures*, mais aussi, et par une nécessité inéluctable, la dualité d'*hypostases* et de *personnes*, c'est-à-dire d'*êtres individuels*.

Ce que Sévère voit dans l'ordre purement logique après l'incarnation, c'est la dualité des natures *telles qu'il les conçoit*; il ne s'agit pas directement d'éviter de confondre en une seule essence (οὐσία) la divinité et l'humanité du Christ; il s'agit de les reconnaître comme des *natures*, des *hypostases*, des *personnes*, c'est-à-dire comme des réalités dont chacune possède son existence propre et indépendante. Il faut *diviser, séparer* (διακρίνειν, διαίρειν), et non pas simplement *distinguer*; c'est pourquoi les éléments ne peuvent être « deux » que par une fiction de l'intelligence, qui montre la divinité et l'humanité en faisant abstraction de l'union (ἔνωσις) déjà opérée : union physique et hypostatique, qui a précisément eu pour résultat d'amener la chair à l'unité d'hypostase, d'individu (= *de nature*) avec le Verbe. Dans l'ordre réel, Sévère refuse absolument d'admettre la dualité des natures dans le Christ. Et pourquoi? Parce que ce serait affirmer en même temps la *division* des éléments; parce que ce serait admettre que les natures (hypostases, personnes), reconnues par cette manière de s'exprimer, *existent de leur existence propre*, qu'elles sont vraiment *isolées et séparées*; parce que cela comporterait la confession de deux Seigneurs et de deux Fils, c'est-à-dire de *deux individus* (1). En fait, la divinité et l'humanité n'existent pas dans cet état de séparation et d'indépendance; elles sont *unies, composées* : cette union, cette composition les amènent à l'unité d'hypostase, de nature (2),

(1) P. G., t. LXXXVI, 924 A : "Οπου διαίρεσις, ἐκεῖ καὶ δυάς · καὶ ὅπου δυάς, ἐκεῖ καὶ διαίρεσις ἀκολουθεῖ. — *Ibid.*, 924 B : οὐ δύο Κύριοι, οὐ δύο Ὑῖοι, οὐ δύο Χριστοί, διὰ τὸ μὴδὲ τὰς [οὐσίας ἤγουν] ὑποστάσεις ἢ φύσεις ἰδιοσυστάτως ὑφιστηκέναι καὶ κεχωρισμένως καὶ ἀνὰ μέρος. Nous soupçonnons fortement Eustathius d'avoir introduit dans le texte de Sévère la mention des οὐσῖαι.

(2) Cf. p. ex. *ibid.*, 908 A : ἐν συνθέσει δὲ ὑφισταμέναις ταῖς φύσεσιν ἐξ

sans leur enlever d'ailleurs quoi que ce soit de leur intégrité et de leur raison spécifique propre (1). C'est ici que la *pensée* intervient et que la *contemplation* commence à jouer son rôle. Bien que par l'union et la composition, le Christ soit « l'unique nature, hypostase et personne de Dieu le Verbe incarnée et faite homme », il y a encore place pour une distinction de natures, d'hypostases et de personnes en lui. En contemplant la divinité et l'humanité, l'esprit peut faire abstraction de l'union qui les compose indissolublement en l'unité de sujet, nature, etc. Il les sépare, les divise, les écarte l'une de l'autre, les imagine comme existant ainsi à part et d'une façon indépendante; il retrouve de la sorte deux natures, deux hypostases, deux personnes dans le Christ, s'il s'arrête à ce premier stade d'une opération purement intellectuelle. La restriction ἐν θεωρίᾳ l'avertit suffisamment de limiter son affirmation diophysite à l'ordre logique, dans lequel la dualité des *natures* est contemplée (2).

Mais voici qu'à l'intelligence ainsi occupée par la considération des éléments distincts qu'elle sépare dans le Christ, se présente la pensée de l'union (ἔνωσις) véritable qui s'est opérée entre eux et les a ramenés à l'unité d'existence individuelle. L'esprit perçoit la vertu de l'union (ἔνωσις); il remarque que le terme en est l'unité. Dès lors, ce qui lui apparaît c'est l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée; toute dualité cède devant l'union, et l'idée même de deux natures, hypostases et personnes, pur fruit de l'imagination, s'évanouit (3).

ὧν ὁ εἷς Χριστός, καὶ μίαν ἀποτελούσαις ὑπόστασιν καὶ φύσιν τὴν τοῦ Μονογενοῦς Λόγου σεσαρκωμένου καὶ ἐνανθρωπήσαντος...

(1) Nous l'avons montré en parlant de la formule μία φύσις σύνθετος. Cf. *supra*, p. 319 s. On lit p. ex. : PG., t. LXXXVI, 937 A : ἐν τῇ συνθέσει σκοπούμενας ἀναλλοιώτους, καὶ μεινάσας τοῦτο ὅπερ εἰσίν.

(2) PG., t. LXXXVI, 921 A : Εἴ τις τὰ ἐξ ὧν ἔστι σκοπεῖν ζητήσῃεν, νοῦ μόνῃ φαντασίᾳ καὶ λεπτῇ θεωρίᾳ καὶ ἐπινοίᾳ διαιρῶν, θεωρεῖ δύο φύσεων ἡγουν ὑποστάσεων σύνθετον · καὶ τὸ ἐκάστης τρόπον τινὰ φαντάζεται πρόσωπον ἐν ἐπινοίᾳ λαβεῖν.

(3) *Ibid.* : Συνεισιούσα δὲ τῇ διανοίᾳ καὶ ἡ τῆς ἐνώσεως δύναμις, καὶ τὴν ἐξ ἁμφοῦν δεῖξασα μίαν ὑπόστασιν, τὰ ἐπινοίᾳ σκοπηθέντα δύο τῇ ὑποστάσει δύο μένειν οὐ συγχωρεῖ · μετὰ γὰρ τὴν τῆς ἐνώσεως ἔννοιαν, ἀναφαινομένης μίας φύσεως τῆς τοῦ Λόγου σεσαρκωμένης, ἡ ἐπινοία τῶν φαντασθεισῶν δύο προσώπων ἢ φύσεων ἢ ὑποστάσεων ὑπεξίσταται.

Tel est l'enseignement de Sévère; nous le reprenons rapidement, en le replaçant dans l'ensemble des circonstances historiques qui, à notre avis, l'ont amené à ce degré d'évolution. En vertu de ses principes philosophiques et de ses habitudes de langage, le patriarche est convaincu que S. Léon et le Concile ont défini la dualité (nestorienne) des sujets, des individus dans le Christ. Outre l'hérésie manifeste d'une telle doctrine, ils ont contre eux l'autorité des Pères, car la Tradition apprend à reconnaître « l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée », sans changement, sans séparation, sans confusion et sans mélange. Sûr de lui-même, Sévère s'emploie tout entier à combattre l'erreur. Les ouvrages de Jean Grammaticus viennent troubler cette belle tranquillité. Le patriarche se voit ravir son arme favorite contre le diophysisme; en effet, Jean évite le reproche de nestorianisme en affirmant « deux natures non séparées »; de plus, l'argument patristique de Sévère est ébranlé, car S. Cyrille lui-même semble devenir le patron de la doctrine chalcédonienne ainsi expliquée. La formule *μία φύσις* etc. équivaudra à la confession de « deux natures non-séparées », ou elle introduira dans l'incarnation la confusion et le mélange des éléments. Du coup, Sévère modifie son attitude. Pour écarter de sa doctrine jusqu'à la dernière apparence d'eutychianisme, il va même accepter la formule diophysite. Toutefois, il commence par corriger le nestorianisme de cette expression; grâce aux restrictions *ἐν θεωρίᾳ* etc., la dualité de sujets, d'individus marquée par *δύο φύσεις* appartient à l'ordre purement logique; la pensée seule et la spéculation subtile parviennent à la saisir, quand elles font abstraction de l'union accomplie pour ne considérer que la diversité réelle et permanente entre la divinité et l'humanité, entre le Verbe et la chair. A ce compte Sévère est et veut être diophysite; à ce compte il l'a toujours été, avec le synode et Nestorius lui-même; à ce compte il reconnaît dans le Tome et dans la définition de Chalcédoine, la doctrine orthodoxe, et il voit dans les auteurs et les défenseurs de ces documents les héritiers de la pensée de S. Cyrille; car, s'il en est ainsi, ces diophysites se contentent de distinguer les deux natures après l'union ineffable par une

pure spéculation, qui ne vise et n'atteint que la conservation de l'identité substantielle des éléments (1).

Ces dernières considérations nous rappellent que Sévère a rapporté sa doctrine de la dualité purement logique des natures après l'union à S. Cyrille lui-même. En effet, dans le passage auquel nous venons de faire allusion, le patriarche s'emploie à montrer que Jean Grammaticus a eu tort d'écrire : « S. Cyrille ne refuse pas de dire *deux natures*; autre est, en effet, celle du Verbe, et autre celle de la chair. » (2) Son adversaire, dit-il, n'a pas compris la différence qui existe entre la doctrine de S. Cyrille et celle de Léon et du Synode de Chalcédoine. A cette occasion, Sévère explique sa théorie de la séparation purement logique après l'union. Il sera utile d'entendre ses propres paroles (3). « Celui qui est (*formé*) par la composition et qui est « un des deux », (car c'est l'unique nature du Verbe incarnée), n'est donc divisé que par la contemplation (*ἐν θεωρίᾳ μόνῃ*), et de telle sorte que nous connaissions la diversité des (*éléments*) qui ont été groupés en un; car l'un est increé, et l'autre, créé; l'un est la divinité, et l'autre, l'humanité, et la séparation d'« un autre et un autre » (*ne*) va (*que*) jusqu'à la qualité essentielle (4). La divinité, en effet, et l'humanité ne sont pas identiques par l'essence. Cesse donc, ô Grammairien, de diviser l'unique qui existe dans la composition. pour (*arriver à*) la diversité qui divise les natures complètement et certaine-

(1) PG., t. LXXXVI, 1841 C. Οὐ παυσόμεθα λέγοντες τοίνυν ὡς δεῖξαι τοις τὴν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον ἢ τὸν τόμον Λεόντος, τὴν καθ' ὑπόστασιν ἑνωσιν ὁμολογήσαντας, ἢ σύνοδον φυσικὴν, ἢ ἐξ ἀμφοῖν ἓνα Χριστὸν, ἢ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκαρωμένην· καὶ τότε γνωσόμεθα ὡς κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον θεωρίᾳ μόνῃ ἀνακρίνοντες, τὴν οὐσιώδη διαφορὰν τῶν συνευχθέντων ἀπορρήτως εἰς ἓν ἴσασιν· καὶ ὡς ἑτέρα ἢ τοῦ Λόγου φύσις, καὶ ἑτέρα ἢ τῆς σαρκὸς, καὶ ὡς δύο τὰ ἀλλήλοις συνενηγμένα καθορῶσι τῇ νῆρ, διστιῶσι δὲ οὐδαμῶς. — Ce passage est emprunté au 9^e chap. du 5^e livre *Contra Grammaticum*; il se trouve dans Addit. 12157, f. 58 r A-B.

(2) Addit. 12157, f. 58 v A. Les paroles de Jean sont rapportées en grec dans PG., t. LXXXVI, 1843 B.

(3) *Ibid.*, f. 58 v B-59 r B.

(4) Littér. : « et usque ad significationem in essentia aliud et aliud separatur. »

ment, et qui les met à part. (*Cesse*) de vouloir montrer deux natures subsistantes et de blasphémer avec ceux qui combattaient autrefois contre S. Cyrille, en disant : « Comment ne concède-t-il pas deux natures subsistantes après l'union indivisible? » Tu luttas contre ceux qui disent une nature du Fils incarnée. En effet, c'est dans la composition, sans altération ni confusion, qu'ont été constituées les natures dont est formé l'unique (*nature*), et non pas dans les propriétés de leur existence singulière (1), (*comme il le faudrait*) pour que nous disions deux natures subsistantes. Il en va de même pour l'homme semblable à nous (2) : il y a une (*seule*) nature et hypostase (*formée*) de l'âme et du corps, selon la parole du Docteur. Lorsque nous séparons par de pures pensées, par des spéculations subtiles et des imaginations de l'intelligence, nous concevons aussi à son sujet deux natures, (l'une qui est celle de l'âme, et l'autre, celle du corps), dont un (*seul homme*) est formé. C'est pourquoi il (*Cyrille*) a dit que nous concevons (*dans le Christ*) deux natures, et nous ne disons pas que deux natures *existent* : car chacune des natures n'existe pas d'une existence propre (3), et il n'y a qu'une nature et hypostase de deux (*ἐκ δύο*). Lorsque, par la séparation logique, nous percevons la différence, et que nous observons que les deux (*éléments*) maintenant réunis diffèrent de genre (*γένος*) et ne sont pas identiques en essence (*οὐσία*) (4), nous arrêtons là la diversité. Sans doute, les éléments dont est formé cet (*être*) unique sont « autre et autre » par l'essence, mais l'être n'est pas pour cela divisé en hypostases et natures différentes. Il n'y a qu'une nature et hypostase du Verbe incarnée, qui est « de deux » (*ἐκ δύο*). Et c'est ce que les paroles du Docteur crient manifestement à ceux qui ne se bouchent pas volontairement les oreilles. (5) » Est-ce à tort ou à raison que Sévère prétend se rattacher à la tradition cyrillienne? L'examen de cette question

(1) Littér. : et non in singularitatibus propriis existentiae ».

(2) Littér. : « homo noster ».

(3) Littér. : « in proprietate existentiae ».

(4) Littér. : « alia sunt in genere, et non eadem in essentia ».

(5) Nous donnerons (Append. B, III) le texte syriaque de ce passage important.

nous aidera beaucoup à nous rendre mieux compte de ce point de la christologie du patriarche monophysite. On nous permettra de nous y arrêter quelques instants.

* * *

F. Loofs s'est inscrit en faux contre l'affirmation de Sévère. Cet auteur ne nie pas d'incontestables ressemblances entre la christologie du patriarche monophysite et celle de l'archevêque d'Alexandrie; toutefois, la manière d'interpréter la formule : ἐπινοία ou θεωρία μόνῃ διαιρεῖν lui paraît établir entre les deux doctrines une différence très réelle (1). Loofs remarque très justement que, dans tous les passages où S. Cyrille recourt à la séparation purement logique, il est fait allusion, d'une façon expresse ou tacite, à l'hérésie nestorienne. Les partisans de l'hérésiarque de CP séparent *en réalité*, dans le Christ, deux *hypostases* et deux *personnes*; Cyrille prétend s'opposer à leur christologie, qui se caractérise par διαιρεῖν ou τέμνειν τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο υἱοὺς ou πρόσωπα ou ὑποστάσεις. Sa théorie de la séparation logique ne veut pas marquer la dualité des *natures* comme irréalité; elle indique uniquement que la *personne* de Jésus est parfaitement une, et que seul l'esprit en la considérant reconnaît que l'union (ἔνωσις) n'a pas détruit la différence des *natures* (2). Cyrille laisse dans l'ordre réel la distinction spécifique des éléments c'est-à-dire la dualité des *natures*. Après l'union, cette distinction n'est plus immédiatement et expérimentalement constatable, comme les nestoriens le voudraient en divisant réellement les fils, les hypostases et les personnes. Au

(1) LOOFS, *Leontius v. B.*, p. 88. Nous avons déjà parlé de l'argument que LOOFS a tiré de l'emploi de la formule μὴ φύσις σύνθετος pour distinguer la christologie de Sévère de celle de S. Cyrille. Cf. *supra*, p. 323.

(2) *Ibid.*, p. 47 : « Dem διαιρεῖν oder τέμνειν τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο υἱοὺς oder πρόσωπα oder ὑποστάσεις tritt das διαιρεῖν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ entgegen, nicht um die Zweiheit der Naturen als etwas Unwirkliches zu bezeichnen, sondern um darauf hinzuweisen, dass die Person Jesu eine einheitliche sei, an der erst der betrachtende Verstand die durch die ἔνωσις nicht aufgehobenen Naturunterschiede zu erkennen vermöge. »

contraire, il faut une opération de l'intelligence pour distinguer les deux réalités que l'union (ἔνωσις) a si étroitement groupées, sans détruire toutefois la diversité réelle des natures ou essences. Il n'en va pas de même dans le système sévérien; la dualité logique (θεωρία δύο) s'y oppose à la dualité réelle (ἐνεργεία δύο); les choses qui ne diffèrent que ἐν θεωρίᾳ, ne diffèrent pas en réalité; les *natures* n'ont plus entre elles aucune distinction véritable après l'union; l'intelligence seule crée une différence purement imaginaire (1). Si nous comprenons bien la pensée de F. Loofs, la différence entre Cyrille et Sévère se ramènerait à ce point : la dualité des *natures* reste réelle pour le premier, tandis que pour l'autre elle est purement logique; pour l'un et pour l'autre d'ailleurs, la dualité des hypostases et des personnes est uniquement dans l'ordre de considération intellectuelle.

Cette explication, on le voit, suppose évidemment que nos docteurs connaissaient et employaient, en christologie, la distinction de sens entre les termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον (2). Nous croyons avoir prouvé le contraire au début de cette étude dogmatique (3). Nous avons établi que la terminologie christologique de Cyrille, aussi bien que celle des monophysites, n'attribue qu'une seule et invariable signification aux trois mots susdits. Ils marquent tous trois le concret, l'existant, l'individuel, et n'ont jamais la valeur de οὐσία, réservé pour signifier l'essence spécifique. Nous venons d'exposer, en donnant aux termes le sens que nous croyons certain, la manière dont, à

(1) *Ibid.*, p. 58 : « Bei Cyrill, hatte es (das θεωρία μόνῃ διαίρειν) an dem Nestorianismus an den wirklich behaupteten δύο ὑποστάσεις oder gar δύο πρόσωπα seinen Gegensatz; bei Severus steht dem θεωρία δύο das ἐνεργεία δύο als Gegensatz gegenüber : was θεωρία unterschieden wird, ist nicht wirklich als Unterschiedenes vorhanden. »

(2) Loofs, *l. c. not.*, admet que Cyrille ne distingue pas encore dans tous les cas les termes φύσις et ὑπόστασις, tandis qu'au temps de Sévère la terminologie était devenue bien claire ! Loin de « s'éclairer » dans le sens voulu par Loofs, la terminologie christologique admettait de plus en plus fermement, chez les monophysites, la synonymie des termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον.

(3) Cf. *supra*, p. 242 s.

notre avis, on doit comprendre la théorie de la séparation purement logique chez Sévère. Ce qui n'est qu'imagination de l'esprit, ce qui ne se perçoit que par réflexion, spéculation de l'intelligence, c'est la dualité de *natures*, c'est-à-dire d'*hypostases*, de *personnes*, en un mot d'*individus*, après que l'ένωσις φυσική a précisément uni la chair en unité d'existence individuelle avec le Verbe. De même que l'union ne s'est pas accomplie dans l'ordre des *essences*, mais a laissé la divinité parfaitement distincte de l'humanité, de même la séparation logique n'est pas affirmée entre les *essences*, bien qu'elle s'applique à la permanence de la dualité des *natures*, qui sont les hypostases et les personnes. Loofs n'a donc rien prouvé en faisant observer que Sévère distingue τῇ ἐπινοίᾳ non seulement les *natures*, mais encore les hypostases et les personnes. Cette constatation montre-t-elle que « ce qui est logiquement (θεωρίᾳ) distinct n'existe pas réellement (ἐνεργείᾳ) comme distinct » ? (1) Il s'agit de s'entendre. Nous acceptons sans réserves le principe ainsi énoncé, mais nous nous séparons de Loofs en en faisant l'application. Car ce qui est « θεωρίᾳ distinct », pour Sévère, ce sont les deux *natures sous leur raison formelle de natures* (φύσεις), c'est-à-dire, non comme des *essences*, mais comme des êtres individuels, subsistant à part et d'une manière indépendante. Dès lors, on peut dire en toute vérité que les deux *natures* ne sont pas réellement séparées, et qu'après l'union physique et hypostatique, rien ne correspond dans la réalité des choses à la dualité que l'esprit imagine. Cette notion de la *nature* est si évidemment celle que Sévère possède, qu'il donne comme synonymes, dans le texte même cité par Loofs, les termes φύσεις et ὑποστάσεις, en écrivant : ἐν τῇ ἐπινοίᾳ διαιρουμέναις ταῖς φύσεσιν ἡγρουν ὑποστάσεις, etc. (2) Ce qui a induit en erreur

(1) LOOFS, *l. c.*, p. 58 : « Was θεωρίᾳ unterschieden wird, ist nicht wirklich als Unterschiedenes vorhanden. Deutlich zeigt sich dies darin, dass Severus ἐπινοίᾳ auch zwei Hypostasen, ja zwei πρόσωπα unterscheiden will. (Loofs renvoie au texte cité PG., t. LXXXVI, 924 B, plus complètement *ibid.*, 908 A. Cf. *supra*, p. 247, not. 1).

(2) Cf. *not. préc.* — Dans ce passage, Sévère est préoccupé de montrer à Jean Grammaticus que la dualité des *natures* ou des *hypostases*

l'auteur que nous devons combattre, c'est qu'il a admis chez Sévère, plus encore que chez Cyrille, une différence entre la valeur des termes φύσις et ὑπόστασις en christologie. Si Junglas (1) a mieux compris le sens de la formule τῇ ἐπινοίᾳ διαίρειν τὰς φύσεις dans le système de Sévère, c'est que, pour un instant, il a abandonné la signification abstraite de φύσις pour faire de ce terme un synonyme de ὑπόστασις et de πρόσωπον.

Loofs a très justement remarqué que partout où la distinction θεωρίᾳ μόνῃ revient chez S. Cyrille, elle est en opposition avec le nestorianisme explicitement ou implicitement mentionné (2). Cela ne constitue pas encore une différence entre l'archevêque d'Alexandrie et le patriarche d'Antioche, car ce dernier également a corrigé et restreint la formule δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν par la mention de l'ordre logique, pour écarter le concept nestorien de l'union purement externe et relative. Mais Loofs a oublié de noter, qu'avant de résister aux nestoriens en faisant remarquer qu'il se place dans l'ordre de pensée et de considération, Cyrille avait dû, tout comme Sévère, commencer par leur faire une concession. Celle-ci consistait à vouloir bien dire encore δύο φύσεις après l'union. La formule, en effet, doit s'interpréter et s'expliquer *per modum unius*. Ce que l'esprit connaît, voit et contemple encore, après et en quelque sorte malgré l'union, ce n'est pas seulement le Verbe et la chair, ce sont

appelle nécessairement celle des personnes. La dualité doit être admise sur toute la ligne si jamais elle est reçue quant à un des termes, fût-ce même dans l'ordre purement logique.

(1) *Leontius v. B.*, p. 113 s. Cet auteur combat aussi l'explication donnée par Loofs. Il écrit : « Niemals hat er (Severus) gesagt, dass der Logos und die σὰρξ Christi nur θεωρίᾳ unterschieden seien: θεωρίᾳ μόνῃ unterscheidet er zwei selbstständige Hypostasen, die er, wie wir gesehen, auch φύσεις und πρόσωπα nennt. » C'est aussi notre opinion. JUNGAS ajoute : « Zwei Hypostasen sind niemals ἐνεργείᾳ, sondern nur ἐπινοίᾳ vorhanden. » La pensée est juste, mais nous remarquerons que l'opposition entre ἐπινοίᾳ et ἐνεργείᾳ, relevée aussi par Loofs (*l. c.*, p. 58), ne vient pas de Sévère; elle est employée par son adversaire Eustathius (PG., t. LXXXVI, 924 C-D) qui distingue la dualité κατ'ἐπινοίαν et κατ'ἐνεργείαν, ἐπινοίᾳ et ἐνεργείᾳ, en donnant à ce dernier terme la valeur de πραγματικῶς.

(2) *L. c.*, p. 47.

deux natures. Il est impossible de prendre la mention des δύο φύσεις, admises encore d'une façon quelconque après l'union, comme une pure opposition aux nestoriens. Car, reconnaître δύο φύσεις à ce moment, c'est faire un pas vers la doctrine, ou du moins, vers la terminologie de ces derniers. C'est d'autant plus évidemment une première concession que Cyrille leur a faite, que toute sa christologie à lui le forçait à ne confesser qu'une φύσις après l'union. Nous l'avons, en effet, entendu affirmer que, si l'union est véritable, le terme doit en être l'unité; et que désormais il faut confesser l'unique nature aussi bien que l'unique Fils. (1)

Ce n'est donc pas uniquement en fonction du nestorianisme auquel elle s'oppose, qu'il faut interpréter, dans la christologie de S. Cyrille, la formule δύο φύσεις θεωρία μόνῃ διαιρεῖν μετὰ τὴν ἔνωσιν. Le premier membre est une concession aux nestoriens, ou peut-être plus justement, aux Orientaux unis; il a pour but de rejeter catégoriquement la théorie de la confusion et du mélange de l'humanité et de la divinité dans le Christ (2).

(1) Cf. *supra*, p. 286 n. 4. Se rappeler p. ex. les textes : εἰ ἀληθὴς ἡ ἔνωσις, οὐ δύο που πάντως εἰσὶν, ἀλλ' εἰς τε καὶ μόνος ὁ ἐξ ἀμφοῖν νοεῖται Χριστός (PG., t. LXXVI, 445 B); et : τῆς ἐνώσεως ὁμολογουμένης, οὐκέτι διάστανται ἀλλήλων τὰ ἐνωθέντα, ἀλλ' εἰς λοιπὸν Ἰῶς, μία φύσις αὐτοῦ ὡς σαρκωθέντος τοῦ Λόγου (PG., t. LXXVII, 225 B).

(2) Serait-il téméraire d'admettre que c'est à la réception de la formule diophysite par la paix de 433 que Cyrille fait allusion en écrivant au prêtre Eulogius de CP? Cyrille dit que les Orientaux le soupçonnaient d'apollinarisme et croyaient qu'il admettait le mélange et la confusion; c'est pourquoi il leur a concédé « non de diviser en deux le Christ unique, mais seulement de confesser qu'il n'y a eu ni confusion, ni mélange » συνεχωρήσαμεν αὐτοῖς, οὐ διελεῖν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ὁμολογῆσαι μόνον, ὅτι οὔτε σύγχυσις ἐγένετο οὔτε σύκρασις. Ceci semble être la contribution de Cyrille lui-même en faveur de la paix, tandis que les Orientaux se sont engagés de leur côté à s'appliquer à lire attentivement la lettre d'Athanase à Épictète. Sous quelle forme Cyrille avait-il concédé aux Orientaux la condamnation explicite de la confusion et du mélange? Nous croyons que c'est en acceptant la formule diophysite, ainsi qu'on peut le voir par le commencement de la lettre. C'est là le grief que les avancés de son parti produisent, et que les Nestoriens exploitent, contre lui (PG., t. LXXVII, 225 A et C).

Nous avons vu que c'est absolument dans la même intention, pour séparer sa cause des monophysites avancés, qui étaient alors les eutychianistes, que Sévère a consenti à accepter la formule diophysite (1). De même que nous l'avons entendu affirmer que « dire ou nommer deux *natures* lui était commun même avec Nestorius, pour autant que cette affirmation comportait la reconnaissance de la différence entre le Verbe et la chair »; ainsi nous voyons que S. Cyrille donne raison à l'hérésiarque de CP. de dire « deux *natures* », s'il veut marquer par là cette même différence (2). Mais Sévère a eu des scrupules au sujet de l'emploi de δύο φύσεις; il a été ainsi amené à affirmer l'existence *uniquement dans l'ordre logique* de ces deux réalités désignées par un terme qui les ferait prendre pour des existants individuels et des êtres indépendants. Il n'en est pas autrement de S. Cyrille; chez lui, comme chez Sévère, cette correction de la formule marque bien, cette fois, l'opposition au nestorianisme; elle est une satisfaction aux esprits plus ou moins imprégnés de monophysisme. Nous le voyons par un phénomène très curieux : Cyrille prête sa restriction (θεωρίᾳ μόνῃ) aux Orientaux unis ! (3). Malgré leur orthodoxie, ces antiochiens n'auraient jamais eu

(1) Cf. *supra*, p. 346 s.

(2) Sévère dit : τὸ δύο φύσεις λέγειν εἴτουν ὀνομάζειν, κοινὸν ἡμῖν καὶ Νεστορίῳ, μέχρι τοῦ γινώσκειν τὴν διαφορὰν τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκὸς (PG., t. LXXXVI, 1843 D). Dans sa *Lettre à Eulogius*, Cyrille remarque qu'il ne faut pas condamner en bloc tout ce que disent les hérétiques. Après avoir donné comme exemple une parole des Ariens, il continue : οὕτω καὶ ἐπὶ Νεστορίου· καὶν λέγει δύο φύσεις, τὴν διαφορὰν σημαίνων τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου (*ce qui n'est pas blâmable*)... οὐκέτι τὴν ἑνωσιν ὁμολογεῖ μεθ' ἡμῶν (*et en cela, Nestorius est représentable*). (PG., t. LXXVII, 225 A). Dans le texte cité, Sévère fait expressément allusion à ce passage de Cyrille (Addit. 12187, f. 83 v A).

(3) *Lettre à Acace de Mélitène* (PG., t. LXXVII, 193 D). Pour écarter des Orientaux unis le soupçon de nestorianisme, Cyrille remarque que Nestorius *sépare* (χωρίζει) les *natures*; mais : οἱ δὲ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἀδελφοί, τὰ μὲν ἐξ ὧν νοεῖται Χριστὸς, ὡς ἐν ψιλᾷ καὶ μόναις ἐννοιαῖς δεχόμενοι, φύσεων μὲν εἰρήχασι διαφορὰν (ὅτι μὴ ταυτὸν, ὡς ἔφην, ἐν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ ἀνθρωπότης), ἕνα γε μὴν Ὑῖόν καὶ Χριστὸν καὶ Κύριον, καὶ ὡς ἐνὸς ὄντος ἀληθῶς, ἐν αὐτοῦ καὶ τὸ πρόσωπον εἶναι φασιν, μερίζουσι δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὰ ἡνωμένα.

l'idée de recourir à une expression semblable. Cyrille emploie ce moyen pour légitimer, auprès d'un avancé comme l'était Acace de Mélitène, l'expression dont les Orientaux se sont servis, et qu'il a reçue avec eux. Nous voyons comment des circonstances identiques expliquent les similitudes du langage de Sévère et de S. Cyrille. La pensée devait être la même, et le patriarche d'Antioche nous a sincèrement indiqué la source de sa doctrine.

Loofs s'est demandé si l'on pouvait rendre justement la pensée de S. Cyrille en traduisant : θεωρίᾳ μόνῃ par : *in abstracto* en opposition avec : *in concreto*. Admettant le sens abstrait de φύσις, et sa valeur d'essence *spécifique*, le docte auteur a naturellement dû se prononcer pour la négative. Il déclare qu'il ne peut rendre par une formule l'expression cyrillienne, et il se voit obligé de la paraphraser (1). Harnack a accepté l'avis de Loofs, sans parvenir davantage à exprimer d'un mot sa pensée (2). Nous n'hésitons pas à embrasser l'opinion contraire. Nous croyons que le lecteur sera pleinement d'accord avec nous s'il admet, comme nous l'avons montré, que Cyrille ne parle pas de *formes* et d'essences (3) en acceptant la formule diophysite, mais bien d'êtres concrets et individuels désignés sous le nom de φύσεις.

Au nestorianisme qui sépare (διατέμνειν) dans la réalité des choses deux natures aussi bien que deux hypostases, Cyrille a opposé la séparation (διαίρεσις) des natures uniquement en pensée, en contemplation et par une pure opération intellectuelle (4). Les nestoriens prétendaient trouver dans le Christ

(1) *L. c.*, p. 47.

(2) *Dg.*, II³, 334 : « Es ist, wie Loofs richtig bemerkt, doch nicht lediglich eine begriffliche Unterscheidung der Naturen, die Cyrill gemacht wissen wollte; aber ich finde kein Wort um das auszudrücken was er wollte. »

(3) Nous en aurons la déclaration expresse de la bouche même de S. Cyrille quand il nous dira ce qu'il entend par φύσεις dans la formule ἐκ δύο φύσεων. Cf. *infra*, § 3.

(4) On s'expose, croyons-nous, à se méprendre sur la pensée de S. Cyrille en disant simplement : « Dem διαίρεῖν oder τέμνειν τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο ὕλous oder πρόσωπα oder ὑποστάσεις tritt das διαίρεῖν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ entgegen » (Loofs, *l. c.*, p. 47). L'opposition immédiate est établie entre διαίρεῖν τὰς φύσεις purement et simplement, c'est-à-dire en

deux réalités subsistantes; ils ne les unissaient pas quant à l'existence individuelle, mais seulement par la dignité, l'honneur, le nom, etc. Cyrille, dans sa formule, a accepté cette dualité d'individus « pour autant que cela servait à marquer la non-confusion des éléments »; il lui a enlevé tout sens nestorien en la replaçant dans l'ordre de simple considération intellectuelle, une fois l'union accomplie. L'archevêque d'Alexandrie a vivement insisté sur le caractère idéal de cette distinction; il a suffi à Sévère de reprendre les différentes formes que la restriction *ἐν θεωρίᾳ* avait revêtues dans les écrits de Cyrille : *ἐν φιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις, ἐν φιλαῖς ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχυαῖς θεωρίαις* etc. (1), sont des expressions dont la terminologie sévérienne ne dépassera pas la force. Souvent le patriarche monophysite se contentera de copier l'illustre Docteur. Il y a, dans les fragments des œuvres de Sévère que les polémistes catholiques du IV^e siècle nous ont conservés, une série de restitutions à opérer. Nous n'en signalerons qu'un cas; il est typique et de grande importance. Loofs, qui veut à tout prix séparer la christologie de Cyrille de celle de Sévère, a affirmé que, chez ce dernier, la dualité des natures après l'union est une pure *connaissance*, acceptée pour écarter la confusion de l'union, mais sans aucun partage de l'unique nature (2). Nous en tenons l'aveu

réalité (ce qui est le nestorianisme : *φασὶ γὰρ διηρησθαι μὲν εἰς ἅπαν ἀλλήλων, καὶ ὁλοτρόπως ἀποφοιτῆν τὰς φύσεις ἰδίᾳ τε εἶναι καὶ ἀνὰ μέρος ἑκατέρας* PG., t. LXXVI, 405 B, et *διαρεῖν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὰς φύσεις*. Ce n'est que par voie de conséquence que Cyrille voit dans la séparation pure et simple des natures ou hypostases, la séparation des *personnes* et des *Fils* : *ὁ διαριῶν τὰς φύσεις, δύο Ἰοὺς λέγει, μὴ πιστεύων τῇ γραφῇ λέγουσιν ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* (PG., t. LXXVI, 252 C); — *δύο δὲ ὑποστάσεων ἰδίᾳ τε καὶ ἀνὰ μέρος κειμένων, ἔσονται που πάντως καὶ προσώπα δύο*. (*Ibid.*, t. LXXVII, 276 A); — *ἑκατέρας ἡμῶν ὑποστάσεως φερούσης ἴδιον (πρόσωπον) ὡς ἀνὰ μέρος κειμένης* (*Ibid.*, t. LXXVI, 161 A). Ces derniers textes montrent un point nouveau de ressemblance entre S. Cyrille et Sévère, qui écrivait : *Θάτερον γὰρ Θάτερου διαριουμένον εὐθὺς ἴδιον ἐπιγράφεται πρόσωπον* (PG., t. LXXXVI, 924 B).

(1) Cf. p. ex. : PG., t. LXXVII, 192 D; 245 A, et *passim*.

(2) L. c., p. 55 : « ... diese Behauptung der zwei Naturen ist nur ein Wissen, um die *ἀσύγχυτος ἑνωσις* derselben, sie ist kein Teilen der φύσις. » Et l'auteur allègue le passage cité dans *Doctrina*, DIEKAMP, p. 22 : « ... οὐ τὸ εἰδέναι ταῦτα, μερίζειν ἐστὶ τὴν φύσιν μετὰ τὴν ἑνωσιν. »

de Loofs lui-même; le texte cité à l'appui de cette assertion marque chez son auteur la reconnaissance purement logique (« *nur ein Wissen* ») de la dualité des natures : « connaître la différence entre le Verbe et la chair » y est opposé à « partager les natures (1) après l'union ». Cette interprétation, disons-le, nous paraît correcte, et nous sommes en ce point absolument d'accord avec Loofs. Malheureusement pour cet auteur, le texte n'est pas de Sévère, mais de S. Cyrille lui-même (2), et quand Sévère l'emploie, il se réfère expressément à l'archevêque d'Alexandrie (3). Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas où ce dernier

(1) La vraie leçon est *μερίζειν τὰς φύσεις*, et non *τὴν φύσιν*. Cf. *infra*, not. 2 et 3.

(2) Comme nous l'avons déjà fait remarquer, JUNGLAS (*l. c.*, p. 116) aussi bien que Loofs (*l. c.*) s'y est laissé prendre. JUNGLAS prétend même retrouver dans ce texte l'emploi de *φύσις* tant au sens abstrait (*κατὰ φύσιν ἰδίαν, ὁ τῆς ἰδίας φύσεως λόγος*) qu'au sens concret (*μερίζειν τὴν φύσιν*). Le titre seul donné au fragment par la *Doctrina* aurait dû mettre les auteurs en garde contre la confusion. *Ἰδὲν δὲ ὡς ἀπὸ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τῶν πρὸς Ἀνδρέαν ἐπὶ τῇ μέμψει τοῦ γ' κεφαλαίου τῶν ἀναθεματισμῶν ὁ Σευήρος φησιν*. Les *τὰ πρὸς Ἀνδρέαν* ne sont pas un ouvrage de Sévère *ad Andrean*, comme l'imprime JUNGLAS; il s'agit de l'Apologie de Cyrille pour le troisième chapitre de ses anathèmes, en réponse aux attaques et aux critiques d'André de Samosate. On la trouve PG., t. LXXVI, et la citation se lit *ibid.*, 320 D (avec la variante : *μερίζειν τὰς φύσεις*).

(3) C'est dans sa première réponse à Sergius (Addit. 17154) que Sévère apporte cette citation de S. Cyrille. Le Grammairien voulait introduire un certain mélange, une certaine confusion des essences. Sévère rejette absolument cette doctrine : les deux éléments restent distincts en qualité naturelle, et l'absence de confusion, dit-il, ne nuit pas plus à l'unité dans le Christ que dans l'homme : pour celui-ci, en effet, nous savons ce qui est mortel en lui, et ce qui est immortel, mais savoir cela n'est pas partager la composition par laquelle est constitué l'unique être vivant. Il continue (f. 3 v A) : « Saint Cyrille a parlé de même au sujet de la contemplation de l'Emmanuel, en faisant son apologie contre André, ayant été injustement blâmé dans le troisième chapitre : « Mais il n'y aurait rien de répréhensible à reconnaître qu'autre est par sa nature la chair, en comparaison du Verbe engendré de Dieu et du Père, et autre l'Unique, selon la raison de sa nature. Mais savoir cela n'est pas partager les natures après l'union. » On remarquera que le traducteur, comme Sévère lui-même, a lu : *μερίζειν τὰς φύσεις μετὰ τὴν ἑνωσιν*.

oppose au partage réel des natures après l'union la simple connaissance de la diversité des éléments dont est composé le Christ. Cet emploi du terme εἰδέναι en opposition avec μερίζειν ou διατέμνειν lui est familier (1). Dira-t-on encore que la perception purement intellectuelle (εἰδέναι, ὁρᾶν) des deux natures, distinguée de leur division pure et simple (μερίζειν), n'est pas la reconnaissance des deux natures *in abstracto* et d'une façon toute logique, en opposition à la confession et à l'affirmation de leur existence comme deux natures *in concreto* et dans la réalité? Il n'y a pas simplement la connaissance de la distinction spécifique du Verbe et de la chair : l'esprit, la considération, séparent deux natures (διατέμνειν τῇ θεωρίᾳ δύο φύσεις). Il y a donc en toute hypothèse une *séparation* quelconque, et c'est celle-ci qui est renvoyée à l'ordre logique. Pour Cyrille comme pour Sévère, l'existence de deux φύσεις comme telles après l'union est « nur ein Wissen ». Mais cela n'infirme en rien la *réalité* de la distinction spécifique entre le Verbe et la chair, parce que ce n'est pas cette diversité *essentielle* qui est replacée dans l'ordre de pure connaissance; car le terme φύσις ne désigne pas l'être quant à l'essence, mais bien quant à l'existence propre, indépendante et individuelle.

Nous parlerons plus loin de ce qui, pour Cyrille comme pour Sévère, marque la notion *essentielle* (ποιότης φυσική) (2). Nous n'ajouterons plus que quelques notes complémentaires sur l'acceptation de la formule corrigée par les monophysites.

* * *

La distinction de deux *natures* par la considération intellectuelle ne fut pas employée couramment par les monophysites de la première époque. Il fallait réfléchir pour la comprendre et la trouver orthodoxe. L'antinestorianisme, qui alla toujours en s'accroissant depuis le concile d'Éphèse (431), préféra généra-

(1) Cf. PG., t. LXXVI, 92 C; 109 C; 137 C; t. LXXVII, 225 B. — Il emploie aussi εἰδέναι τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων en opposition à διαιρεῖν τὰς φύσεις, *ibid.*, 197 A.

(2) Cf. *infra*, ch. III, art. 2.

lement afficher son horreur pour l'hérésie en rejetant absolument et en condamnant sans merci la formule diophysite. S. Cyrille ne fut guère suivi dans sa concession aux Orientaux, et cet élément de sa doctrine sembla perdu jusqu'au moment où Sévère le remit en honneur. L'absence de mélange et de confusion entre la divinité et l'humanité était plus affirmée que développée et expliquée. Nous n'avons guère à chercher non plus cette distinction, en somme assez subtile, chez les monophysites syriens; leur christologie semble s'être contentée d'exposés moins scientifiques.

L'expression $\tau\tilde{\eta}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha$ pouvait paraître dangereuse aux esprits qui n'en pénétraient pas bien le sens. Théodote d'Ancyre l'avait rencontrée chez certains nestoriens, et il s'était empressé de la condamner (1). Ce ne pourrait être que dans le sens nestorien qu'on la trouverait rejetée par les monophysites (2). Toutefois, il n'est pas impossible de rencontrer, chez des auteurs moins appliqués que Sévère à l'exposition scientifique de la christologie, des traces de la distinction de deux *natures* $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha$, $\acute{\epsilon}\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ après l'union. Dans la dispute avec Rufin, Jean de Tella (3) déclare accepter la formule : $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\upsilon\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, et rejeter l'autre : $\delta\upsilon\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\nu$. Sommé par le scolastique de dire si, à son avis, les natures persistent sans confusion

(1) Sur Théodote d'Ancyre, voir O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 2^e éd. (Fribourg, 1901), p. 323. Cet évêque était mort avant 446; il avait été du parti de S. Cyrille à Éphèse. Ses écrits montrent qu'il partageait la doctrine christologique de ce Père. — Pour le fait qu'il a rejeté la dualité des natures $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha$, voir sa première *homélie sur la naissance du Seigneur*, PG., t. LXXVII, 1336 D et 1361 C. Dans le troisième livre *Contra Grammaticum*, ch. 20 (Addit. 12137, f. 104 r B et s.), Sévère examine le cas de Théodote. Il explique que cet évêque a rejeté l'expression en question parce que les nestoriens prenaient occasion de la séparation logique pour introduire dans le Christ la division complète. Sévère cite aussi les écrits de Théodote sur la naissance du Christ.

(2) F. HAASE, *l. c.*, p. 226, dit que, d'après Dioscore, « keinen einzigen Augenblick, nicht einmal im Wort oder in Gedanken, darf eine Trennung vollzogen werden. » Le texte syriaque ne fait pas allusion à la distinction $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha\nu$: Dioscore veut condamner tout nestorianisme de parole ou de pensée, tous les nestoriens de bouche ou de cœur.

(3) BROOKS, *Vitae virorum*, p. 53.

dans l'union, l'évêque monophysite recourt à un passage de la lettre de S. Cyrille à Acace (1), dans laquelle la dualité des natures est reportée à l'ordre de pensées. Philoxène n'est pas complètement étranger à ces manières de penser et de dire. Ainsi, pour éviter le soupçon de confondre les éléments, il les appellera du nom de *natures* dans l'union; il mettra cependant une restriction à son affirmation, pour montrer, aussi bien que par l'expression ἐν ἐννοίᾳ, que la dualité des *natures* ne se comprend pas dans l'ordre réel. « La différence des *natures* que nous devons confesser dans le Christ, n'indique pas le nombre, mais indique que l'union s'est opérée sans confusion. » (2)

Julien d'Halicarnasse, en s'écartant de la christologie cyrillienne pour donner en plein dans l'eutychianisme, refusa de recevoir cette distinction logique (3) destinée, dans la pensée de ses auteurs, à conserver également éloignée de toute séparation et de toute confusion l'unité admirable réalisée entre le Verbe et la chair par l'incarnation,

Pour résumer brièvement les données acquises au cours de ces dernières considérations, nous dirons qu'à notre avis, c'est la nécessité d'écarter toute accusation d'eutychianisme qui a porté les monophysites (Sévère), en lutte avec les chalcédoniens (Jean le Grammairien), à accepter d'une certaine façon la formule

(1) PG., t. LXXVII, 492 D. Cyrille y dit p. ex. : ὡς ἐν ἐννοίᾳ δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἡγούμεθαί φαμεν.

(2) *Tract.*, p. 111. — Nous avons vu que, pour Philoxène, le nombre indique la collection d'êtres non seulement distincts, mais séparés et existant d'une façon indépendante. En nommant des *natures* après l'union, il craint que l'on ne se méprenne sur sa pensée, et son explication par l'exclusion du *nombre* revient à l'exclusion de *natures* réellement multiples, c'est-à-dire d'êtres séparés.

(3) D'après un chapitre de la chaîne antijulianiste contenue dans le ms. Addit. 12183, Julien refusait d'admettre la différence « en pensée et en contemplation », et il s'autorisait de l'exemple de Théodote d'Ankyre (f. 116, r B). L'auteur remarque que l'attitude de Théodote doit être appréciée d'après le but qu'il poursuivait; il combattait cette distinction non chez les Orthodoxes mais chez les nestoriens. Ces derniers voulaient cacher la séparation *réelle* des hypostases. Les orthodoxes, au contraire, prétendent uniquement par là conserver « diverses en espèce et dissemblables en essence les choses qui s'unissent dans l'union ineffable ».

diophysite. Pour éviter l'écueil contraire, c'est-à-dire le nestorianisme nécessairement attaché d'après eux à la reconnaissance pure et simple du diophysisme, ils ont corrigé l'expression chalcédonienne et ils ont replacé dans l'ordre logique, pour ne la laisser saisir que par une opération intellectuelle, la dualité d'êtres subsistants et indépendants que comportait la pluralité de φύσεις après l'union. Encore une fois, la distinction logique ne concerne pas les essences, n'atteint pas la différence spécifique de la divinité et de l'humanité : celle-ci est très réelle, même après l'union, et ce n'est pas elle que les Monophysites se contentent d'apercevoir par une pure spéculation : θεωρία, μόνη. Mais dès qu'il s'agit de la dualité des *natures comme telles*, et non plus simplement de la diversité des éléments, l'affirmation de la pluralité coïncide avec celle de la division et de la séparation dans l'unique Christ. C'est cette séparation qui n'est saisie que par l'intelligence et qui n'existe que *in abstracto* (ἐν ἐπινολῶ, ἐν θεωρίᾳ).

La concession des δύο φύσεις aux chalcédoniens représente certes un développement dans la christologie de Sévère; cela est manifeste par la diversité d'attitude que nous avons successivement remarquée chez lui à l'égard de la formule diophysite. Y a-t-il eu *changement* doctrinal? Nous ne le croyons pas : ce que Sévère reconnaît après sa réconciliation avec l'expression chalcédonienne ainsi modifiée, nous voulons dire la *permanence* sans confusion de la divinité et de l'humanité après l'union, il l'admettait déjà avant d'entrer en lutte avec Jean le Grammairien. Les autres docteurs de son parti, qui n'ont pas ou presque pas eu recours à la *distinction logique*, le reconnaissaient aussi parfaitement. Dès l'origine de la résistance au concile de Chalcédoine, ceux qui imaginèrent un mélange, une confusion ou une transformation des éléments par l'union formèrent un parti séparé; ils furent considérés comme hérétiques et combattus à l'égal des chalcédoniens par Dioscore déjà et par son successeur Timothée Ælure.

Nous voyons donc dans l'acceptation de la formule diophysite par Sévère un développement scientifique sans changement réel de la christologie monophysite. Volontiers nous irions plus loin.

Ce développement ne constitue pas même un progrès réel, si on l'envisage d'une façon absolue. Car c'est en se reportant en arrière que Sévère l'a accompli, et c'est par un retour aux *formules* de S. Cyrille qu'il a éclairé et expliqué la sienne. La situation de Sévère attaqué par Jean le Grammairien et en défiance contre la dualité chalcédonienne, est identique à celle dans laquelle se trouva S. Cyrille après la définition d'Éphèse, quand Théodoret et André de Samosate, pour ne citer qu'eux, lui reprochaient d'être engagé dans les erreurs apollinaristes et synousiastes, et quand, d'autre part, il hésitait encore fortement au sujet de l'orthodoxie des adversaires. Sévère acceptant la formule *δύο φύσεις θεωρεῖται μόνῃ διαιρουμέναι μετὰ τὴν ἔνωσιν* rappelle parfaitement l'archevêque d'Alexandrie signant le formulaire diophysite de l'union de 433, et expliquant aux avancés de son parti la portée de la concession faite par lui aux Orientaux.

Le patriarche d'Antioche n'a donc pas eu besoin de se convaincre par l'étude des écrits de S. Cyrille, qu'il était impossible de défendre le système monophysite en bloc; l'admission de *θεωρεῖται ἀνακρίνεται* n'est pas une correction tardive et manquée de sa christotogie (1). Celle-ci reste toujours fidèle à son point de départ, à son principe dirigeant, à sa terminologie scientifique. L'évolution de la doctrine de Sévère ne constitue ni un changement *véritable*, ni même une concession *réelle* (2) aux diophysites; cette doctrine s'accommode aux circonstances et, pour écarter le reproche d'introduire le mélange et la confusion dans

(1) LOOFS, *l. c.*, p. 58 : « Severus war von Haus aus Monophysit... Nun hat er sich aber, vor allem, wie es scheint, durch das Studium Cyrill's, von der speculativen Unhaltbarkeit des massiveren Monophysitismus überzeugt, und verbindet daher nachträglich mit seinem Monophysitismus ein *θεωρεῖται ἀνακρίνεται*, das freilich ernst gemein war, aber nicht ernstlich durchführbar war. »

(2) La preuve en est que, tout en faisant cette concession, Sévère n'en continue pas moins à être convaincu du nestorianisme de la doctrine de S. Léon et du Concile de Chalcédoine. Il persiste donc à croire que le sens qu'il donne à *δύο φύσεις θεωρεῖται μόνῃ διαιρουμέναι* n'est pas celui de la formule chalcédonienne, et qu'il y a incompatibilité et différence réelle entre sa doctrine et celle de son adversaire.

de Christ, elle emploie le moyen qui avait servi à S. Cyrille dans une situation identique.

Si elle donnait au terme *nature* le sens que les monophysites lui ont attribué d'une manière universelle et constante, la christologie occidentale et catholique ne consentirait à affirmer « deux natures » dans le Christ après l'union que « par la pensée et par la contemplation ». En terminant ce chapitre, nous citerons deux exemples à l'appui de notre dernière assertion. Le 5^e concile œcuménique, dont l'inspiration fut si complètement cyrillienne, a prononcé l'anathème contre quiconque « confessant le nombre (*c'est-à-dire la pluralité, la dualité*) des natures au sujet de notre unique Seigneur Jésus, Dieu le Verbe incarné, comprend autrement que ἐν θεωρίᾳ μόνῃ la différence, laissée intacte par l'union, des éléments dont le Christ est composé », pour obtenir, en les comptant, des natures séparées et subsistantes (1). Les théologiens orientaux ne sont pas seuls à tenir ce langage; l'Épître dogmatique du Pape Agathon et des 125 évêques du synode romain, qui fut reçue avec acclamation au 6^e concile œcuménique (CP, 680), associe à la confession du Christ *en deux natures* la mention de « la contemplation », par laquelle seule il est permis de distinguer les natures après l'union (2). Comme chez nos monophysites, c'est la crainte du nestorianisme qui fait poser la restriction susdite à la formule diophysite traditionnelle.

(1) Εἰ τις... τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς κύριου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ Θεοῦ λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἑνωσιν (εἰς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἐνὸς ἀμφοτέρω), ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ, ὡς κεχωρισμένους καὶ ἰδιοὑποστάτους ἔχει τὰς φύσεις, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. DENZINGER, *Enchiridion*, n° 178.

(2) *Ibid.*, n° 253. « Unum eundemque Filium unigenitum Dominum nostrum Jesum Christum, neque alium in alio, neque alium et alium, sed eundem ipsum in duabus naturis, id est, in deitate et humanitate, et post subsistentialem adunationem cognoscimus; quia neque Verbum in carnis naturam conversum est, neque caro in Verbi naturam transformatum est: permansit enim utrumque quod naturaliter erat: differentiam quippe adunatarum in eo naturarum sola contemplatione discernimus, ex quibus inconfuse, inseparabiliter et incommutabiliter est compositus... servante utraque natura etiam post adunationem sine defectu proprietatem suam. »

§ 3. — *La formule du type ἐκ δύο (φύσεων), acceptée par les monophysites.*

C'est la dernière formule sur laquelle portera notre examen. Elle a toutes les sympathies des auteurs monophysites; elle est opposée par ses défenseurs à la formule du concile de Chalcédoine. Nous suivrons notre procédé habituel : après avoir rapidement constaté l'emploi de cette expression, et en avoir vu les principales variantes, nous en déterminerons le but et la valeur dans la christologie monophysite.

* * *

Plusieurs fois Sévère fait un grief à S. Léon et au Synode de ne s'être pas servis, en parlant du mystère de l'incarnation, des expressions ordinaires de S. Cyrille. Le patriarche rapporte particulièrement au langage du saint archevêque les formules du type ἐκ δύο : « de deux choses, une chose »; « de deux natures, une nature ou une hypostase incarnée »; « l'unique Christ, connu de (ἐκ) deux natures », etc. (1) Nous avons entendu l'historien Evagrius opposer la christologie des monophysites à celle des chalcédoniens comme l'expression ἐκ δύο à la locution ἐν δύο (2). Theodosius d'Alexandrie disait également que le Christ est « de deux » (*natures*); (3) Jean de Tella se faisait de ἐκ δύο une arme contre les diophysites (4). Très souvent Philoxène

(1) PG., t. LXXXVI, 1841 C. — Cf. *supra*, p. 288 s., où nous avons rapporté ses paroles d'après Addit. 12153, f. 162 r B. — Sévère tient plusieurs fois le même langage dans le neuvième chapitre du troisième livre *Contra Grammaticum* (Addit. 12157, p. ex. : f. 53 r A; f. 58 r B, etc.).

(2) Cf. *supra*, p. 298.

(3) KLEYN, *Jacobus Baradaeus*, p. 168 (d'après Addit. 14602) : « Wat menschwording aangaat, uit twee naturen is Christus samengesteld, eene goddelijke en eene menselijke... echter is zijne natuur en persoon (*hypostasis*?) één. Van hem die anders denkt keeren wij ons af. »

(4) BROOKS, *Vitae virorum*, p. 51. « Je reconnais l'unique Christ de (ἐκ) deux natures; ceux qui disent « deux » (*natures*) après l'union sont opposés aux Pères. » Dans sa *Profession de foi* (Addit. 14549, f. 225 r A), Jean dit : « Il (*le Christ*) est « de deux », étant un, et il est un, étant « de deux », de la divinité et de l'humanité. »

avait employé la même manière de parler pour opposer d'un seul mot sa doctrine au diophysisme (1). L'existence et l'acceptation du type $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron$ chez les monophysites au V^e et au VI^e siècle a encore pour témoins les polémistes catholiques. Ils s'efforcent de convaincre leurs adversaires en montrant que quiconque rejette la confusion des éléments dans l'incarnation ne peut confesser que le Christ est « de deux » (*natures*) sans en arriver nécessairement aussi à reconnaître, avec le Synode, qu'il est « en deux » (*natures*) après l'union (2).

Les variantes du type $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron$ sont nombreuses. L'élément essentiel, qui se retrouve dans toutes les formes, et qui oppose cette expression à la formule chalcédonienne correspondante, est la préposition $\epsilon\kappa$. C'est par elle, nous le verrons, que se détermine tout le sens de la locution. La leçon la plus simple se borne à affirmer la relation spéciale, marquée par la préposition, entre le Christ (3) et certains éléments. Ceux-ci sont désignés d'une façon très générale par le pronom neutre : $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron$. La formule se précise dans les variantes $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron$, ou encore : $\epsilon\kappa\ \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$. Quand la *dualité* des éléments est exprimée, on trouve l'affirmation que le Christ, l'Emmanuel, est $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron$, $\epsilon\kappa\ \alpha\mu\phi\omicron\tau\omega\iota\nu$, $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$. Le type $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron$ est souvent expliqué par l'addition : $\epsilon\kappa\ \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$. La forme régulière et le plus généralement employée est : $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ (4). Nous avons prouvé l'équivalence parfaite des termes

(1) Nous en verrons de nombreux cas dans la suite. Cf. p. ex. : BUDGE, *l. c.*, p. CXIV, l. 8 s. : Il n'est pas « deux » mais « de deux », etc.

(2) Cf. p. ex. l'écrit intitulé : *Ἐπαπορήσεις ὀρθοδόξου πρὸς τοὺς μίαν πρεσβεύοντας ἐπὶ Χριστοῦ φύσιν*, ch. 8 et 12, dans *Doctrina*, DIEKAMP, p. 154 s.; et LEONT. BYZANT., *Triginta capita adversus Severum*, ch. 3-6, *ibid.*, p. 155 s.

(3) Il n'y a évidemment aucune différence quant au sens entre les formules $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \eta\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ et $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \delta\ \epsilon\iota\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, car l'*unique Christ* n'est que le terme de l'*union*.

(4) Eutychès, au synode de CP. (448), a tour à tour refusé (MANSI, *Concilia*, VI, 728) et accepté (*ibid.*, 737) la formule $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$, qui lui était proposée par Flavien. A part cette hésitation, nous ne connaissons aucun cas d'opposition, de la part d'un monophysite, à cette expression. Jean le Rhéteur (cf. *supra*, p. 19 s.) ne refusait pas seulement de dire $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$; il n'accordait pas même que l'on pût se servir du terme $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ en parlant du Christ.

φύσις et ὑπόστασις dans la christologie monophysite. Rien d'étonnant donc à ce que nous rencontrions la formule ἐκ δύο ὑποστάσεων. Le patriarche Sévère s'est même fait le défenseur de cette expression; il nous apprend qu'il a consacré une dissertation à montrer que l'on peut dire ἐκ δύο ὑποστάσεων, aussi bien que ἐκ δύο φύσεων, au sujet du Christ (1).

Une question moins claire a trait à l'emploi de la variante ἐκ δύο προσώπων. Nous la discuterons en nous plaçant uniquement au point de vue du fait. En effet, le terme πρόσωπον, dans la christologie monophysite, est l'équivalent de φύσις et de ὑπόστασις, et l'on pourrait parfaitement expliquer la formule ἐκ δύο προσώπων. Nous croyons cependant qu'aucun de nos auteurs ne s'en est servi. Sévère seul est en cause; il aurait affirmé qu'il n'est pas défendu de parler d'une ἔνωσις ἐκ δύο προσώπων (2). L'unique autorité que l'on apporte pour étayer cette assertion est celle du moine Eustathius (3). Nous avons dû déjà exprimer notre défiance au sujet du témoignage de ce polémiste, continuellement préoccupé du souci de prendre Sévère en délit de contradiction avec lui-même (4). Cette fois encore nous allons voir combien il mérite peu de créance (5).

(1) *Lettre au diacre Misaël*, BROOKS, *The sixth book*, I, 221. Le passage n'a pas été bien traduit par JUNGLAS (*Leontius v. B.*, p. 112). Sévère n'affirme pas « dass man gerade so gut sagen könne, Christus sei aus zwei Hypostasen wie aus zwei Naturen ». Dans le texte syriaque, le patriarche énonce le titre de son écrit; il faut traduire par l'interrogation : « Peut-on dire que le Christ est « de deux hypostases » ... etc. Cependant le contexte montre clairement que Sévère avait donné une réponse affirmative.

(2) JUNGLAS, p. 112 s., croit rencontrer dans les écrits de Sévère « die Gleichsetzung von ἐκ δύο φύσεων mit ἐκ δύο προσώπων und ἐκ δύο ὑποστάσεων ». Le même auteur ajoute : « Und im Traktat gegen den Grammatiker schreibt er, dass es nicht verboten sei, von einer ἔνωσις ἐκ δύο προσώπων zu reden. »

(3) *Ibid.*, p. 113, JUNGLAS indique une seule référence (PG., t. LXXXVI, 921 A), car le passage de la *Lettre au diacre Misaël* parle des *hypostases* et non des *personnes*.

(4) Cf. *supra*, p. 307, ce que nous avons dit au sujet de la variante *σεσαρκωμένου* dans la formule de l'unique nature du Verbe incarnée.

(5) JUNGLAS (*l. c.*, p. 107) lui-même écrit : « Da uns Eustathius nur

Et tout d'abord Eustathius s'est trompé dans l'assignation de la source à laquelle il prétend puiser ce détail. Il n'est pas vraisemblable que Sévère aurait, dans le même ouvrage, successivement accepté puis rejeté la formule ἐκ δύο προσώπων. Or, Eustathius affirme que, dans l'écrit *Contra Grammaticum*, le patriarche monophysite dit en termes formels (ρητῶς λέγει) que le Christ est « de deux personnes », et croit montrer que cette expression se justifie comme ἐκ δύο φύσεων (1). Cette assertion n'empêche pas le moine de nous communiquer, dans la suite de sa lettre, un passage du même *Contra Grammaticum* en sens exactement contraire. La citation se termine par ces mots : « Et nous ne sommes pas pour cela (c'est-à-dire, pour avoir dit que l'Emmanuel est « de deux natures ») acculés à dire que l'union s'est aussi faite ἐκ δύο προσώπων » (2). Eustathius lui-même a trouvé dans cette phrase le refus de confesser que le Christ est « de deux personnes » (3); il nous donne plusieurs indices (4)

bekannt ist als der Verfasser der unbedeutenden Abhandlung *De duabus naturis contra Severum*, liegt der Verdacht nahe, dass Eustathius den Severus an manchen Stellen missverstanden, und darum scheinbare Widersprüche für wirkliche angesehen hat. Tatsächlich lassen sich alle wichtigeren Widersprüche hinreichend befriedigend lösen. »

(1) PG., t. LXXXVI, 912 A. « Ὡςπερ δὲ ἐκ δύο φύσεων, οὕτως καὶ ἐκ δύο προσώπων ῥητῶς λέγει τὸν Χριστὸν ἐν τῇ κατὰ τοῦ Ἰωάννου βιβλίῳ, ὡς δὲ νομίζει καὶ ἀποδεικτικῶς. »

(2) JUNGLAS, l. c., p. 113, a très mal traduit la phrase οὐ περικλειόμεθα πρὸς τὸ καὶ ἐκ δύο προσώπων λέγειν τὴν ἑνωσιν (PG., t. LXXXVI, 921 A), en la rendant par : « ... dass es nicht verboten sei von einer ἑνωσις ἐκ δύο προσώπων zu reden ». »

(3) En effet, le moine reprend, après la citation : εἰ δὲ κατὰ τὸν σὸν ὄρον οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος, πῶς ἐκ δύο φύσεων ὧν ὁ Χριστὸς, οὐχὶ καὶ ἐκ δύο προσώπων ἐστὶ παρὰ σοί;

(4) *Ibid.*, 921 B, Eustathius rapporte que Sévère allègue en sa faveur un témoignage très long; il le résume en faisant mention de ἑνωσις τῶν προσώπων, et il ajoute : ἐχρῆν μὴ λέγειν σε προσώπων ἑνωσιν · λέγων δὲ, τὴν ἀρνησιν; — Sévère niait donc l'union de personnes, et Eustathius connaît cette négation. Il n'arrive à la lui faire reconnaître que par voie de raisonnement, comme nous allons le montrer. Enfin, Eustathius remarque que dire ἐκ δύο προσώπων, c'est se montrer non seulement plus nestorien que Nestorius, mais plus insensé que Sévère (*ibid.*, 924 C). Jamais le moine n'aurait pu tenir un tel langage si Sévère avait admis en termes formels (ρητῶς) l'expression ἐκ δύο προσώπων.

qui nous forcent à conclure : nulle part, dans les écrits de Sévère, Eustathius n'a rencontré l'affirmation que le Christ est ἐκ δύο προσώπων aussi bien que ἐκ δύο φύσεων.

Le moine nous a lui-même expressément avoué que ce n'est que par voie de raisonnement qu'il arrive à imposer à son adversaire une formule que celui-ci rejette en réalité. Il sait que Sévère reconnaît que le Christ est « de deux natures ou de deux hypostases (1) » ; qu'il admet la synonymie des termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. De cette dernière assertion Eustathius conclut que le patriarche a dit : οὐκ ἐστὶ φύσις ἀπρόσωπος, aussi bien que οὐκ ἐστὶ φύσις ἀνυπόστατος (2). Il combine ensuite cette déduction avec le premier principe : ὁ Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων ἔχουν ὑποστάσεων ; il arrive de la sorte à mettre Sévère dans la nécessité de dire aussi : ἐκ δύο προσώπων (3). Nous croyons donc que, pas plus que les autres monophysites, Sévère n'a consenti à se servir de l'expression : ἐκ δύο προσώπων. C'est pour se faciliter la tâche que les polémistes postérieurs ont voulu imposer cette formule à nos docteurs (4).

(1) Par l'écrit spécial de Sévère sur cette question (cf. *supra*, p. 372). Nous croyons qu'Eustathius a confondu cette dissertation en faveur de la formule ἐκ δύο ὑποστάσεων avec le *Contra Grammaticum*, en affirmant que Sévère a dit « ῥητῶς et ἀποδεικτικῶς », dans ce dernier écrit, que le Christ est ἐκ δύο προσώπων ὥσπερ καὶ ἐκ δύο φύσεων. Nous n'avons pas rencontré une seule fois la formule ἐκ δύο προσώπων dans le 3^e livre *Contra Grammaticum* (Addit. 12137).

(2) L'axiome favori de Sévère était : μὴ εἶναι φύσιν ἀνυπόστατον, οὐ φύσιν οὐχ ὑφεστώσαν.

(3) PG., t. LXXXVI, 921 D-924 A, Eustathius avoue que c'est par un raisonnement qu'il fait de Sévère un partisan de la formule ἐκ δύο προσώπων. Il lui dit : ὅτι δὲ ἐκ διηρημένων τῶν φύσεων ἀναγκάζει λέγειν τὴν ἑνωσιν, ἐκ τῶν σῶν λόγων ἐλέγξωμέν σε τὸν διδάσκαλον τῶν διπρωσιπυτιῶν. Voici le raisonnement : Sévère reconnaît l'expression ἐκ δύο φύσεων. Par le fait même, il doit admettre ἐκ δύο διηρημένων φύσεων, car il a pour principe : ὅπου διαίρεσις ἐκεῖ καὶ δύοας · καὶ ὅπου δύοας, ἐκεῖ καὶ διαίρεσις ἀκολουθεῖ (924 A). Dès lors, il doit admettre ἐκ δύο προσώπων, car il dit encore : il suffit que les natures soient conçues comme διηρημένων ὑφεστώσαι pour que l'on trouve qu'elles sont δύο πρόσωπα (*ibid.*). Ainsi Sévère est amené par Eustathius à reconnaître l'expression ἐκ δύο προσώπων.

(4) D'une manière absolument semblable, Eulogius d'Alexandrie

Pour nous employer ainsi à montrer que Sévère n'a pas reçu la formule *ἐκ δύο προσώπων*, nous avons encore une autre raison. C'est que le patriarche monophysite considérait l'*ἔνωσις τῶν προσώπων* comme l'union d'affinité prônée par les nestoriens. Dans sa seconde lettre à Sergius le Grammairien, il fait ressortir la différence qui existe entre l'union hypostatique et « l'adhésion d'affinité », en remarquant la diversité des conditions requises pour chacune d'elles. « Quant à l'adhésion d'affinité, dit-il (1), l'enfant existe séparément et a sa personne et son hypostase, et de même, le Verbe qui habite en lui, est vu dans son hypostase et dans sa personne. Et c'est (alors) une *union d'affinité de deux personnes* (*πρόσωπα*) qui s'accomplit, parce qu'elles ne sont liées que par la similitude des noms et dans la dignité de Fils. » D'ailleurs, S. Cyrille avait rejeté comme nestorienne l'*ἔνωσις τῶν προσώπων* (2), et ce fait, vu la fidélité si souvent constatée de Sévère aux expressions mêmes de l'archevêque d'Alexandrie, constitue à lui seul une forte présomption contre l'emploi de la formule *ἐκ δύο προσώπων* par le patriarche monophysite (3).

croyait arriver à convaincre les monophysites qu'ils devaient nécessairement dire *ἐκ δύο προσώπων*. Il reconnaissait cependant que ces auteurs rejetaient l'expression. « Εἰ οὖν ἐκ δύο φύσεων ὁ Ἐμμανουήλ, ἡ δὲ φύσις πρόσωπον ἐστὶ κατ' αὐτούς, ἔσται ἄρα καὶ ἐκ δύο προσώπων, ἅπερ οὐκ ἐπιδέχονται τὴν ἐνυπόστατον ἔνωσιν (*Doctrina*, DIEKAMP, p. 194). Le même polémiste (*ibid.*, p. 71) prétend encore que les monophysites ne peuvent dire *ἐκ δύο φύσεων* que *ἀντὶ δύο οὐσιῶν*, car, dit-il, ils n'oseraient employer cette expression *ἀντὶ ὑποστάσεων*, de peur d'être forcés à dire *ἐκ δύο προσώπων*. Ils ne se servaient donc pas de cette dernière formule !

(1) Addit. 17154, f. 18 r A-B.

(2) Cf. p. ex. : PG., t. LXXVII, 48 C.

(3) En vertu du principe (*qui tui est commun avec S. Cyrille*) : « une nature (*hypostase*) existant à part est une personne ». Sévère a reconnu *δύο πρόσωπα* après l'union, mais seulement comme il reconnaissait *δύο φύσεις* ἢ γουν *ὑποστάσεις*, c'est-à-dire ἐν θεωρίᾳ μόνῃ. Là s'arrêtent toutes ses concessions.— ASSEMANI, BO, II, 124 s., et 137, attribue aux patriarches jacobites Theodosius et Jean la doctrine de « una persona ex duabus personis », et il est fort scandalisé de cette expression que « ni Dioscore, ni Philoxène, ni Sévère, ni les autres monophysites avant Theodosius (ix^e siècle) n'ont osé proférer. » Nous notons l'aveu du savant orientaliste ; il n'avait donc pas rencontré plus que nous la formule : « de deux

Notons encore que Sergius, inféodé à la secte eutychianiste, proposait l'expression ἐκ δύο οὐσίων, que Sévère rejeta ouvertement (1). Nous reprenons rapidement dans le tableau ci-joint, les principales variantes de la formule du type ἐκ δύο (φύσεων), et nous ajoutons quelques références.

[τὰ] ἐξ ὧν { [ἡ] ἑνωσις] :	Sever. (PG., t. LXXXVI, 912 D),
[εἷς ὁ Χριστός] :	Sever. (PG., t. LXXXVI, 912 D; 1848A).
ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος :	Sever. (MAI, <i>Spicil. rom.</i> , X, 215; <i>Script. vet.</i> , IX, 726; — DUVAL, <i>Patr. or.</i> , IV, 4, 79). — Philox. (<i>Tract.</i> , p. 152). — Jean Tel. (Addit. 14349, f. 223 r A).
[φύσεις] ἐξ ὧν [εἷς Χριστός] :	Sever. (PG., t. LXXXVI, 929 D); — Jean Tel. (<i>l. c.</i> , f. 223 r A).
[τὰ δύο] ἐξ ὧν :	Sever. (PG., t. LXXXVI, 936 D).
ἐκ δύο :	Sever. (DUVAL, <i>l. c.</i> ; Addit. 17154, f. 20 v A; Addit. 12157, <i>passim</i>); — Philox. (<i>Tract.</i> , p. 106, 149, 152, 192; BUDGE, <i>l. c.</i> , p. CXIV); — Jean Tel. (Addit. 14349, f. 223 r A).
ἐξ ἀμφοῖν [μία ὑπόστασις] :	Sever. (PG., t. LXXXVI, 921 B).
ἐκ δύο πραγμάτων :	Sever. (Addit. 12155, f. 162 r B).
ἐκ δύο φύσεων :	Diosc. (MANSI, <i>Concilia</i> , VI, 691); — Tim. Æl. (Addit. 12156, f. 48 v B); — Philox. (<i>Tract.</i> , p. 103, etc.); — Sever. (PG., t. LXXXVI, 920 D; Addit. 17154, f. 1 v A; 5 r B, etc.; Addit. 12157, <i>passim</i>); — Jean Tel. (Brooks, <i>Vitae virorum</i> , p. 51); Theodos. Alex. (KLEYN, <i>Jac. Ba-</i> <i>rad.</i> , p. 168).
ἐκ δύο ὑποστάσεων [ὡς ἐκ δύο φύ-	Sever. (Brooks, <i>The sixth book</i> , I, 221).
σεων] :	
ἐκ δύο προσώπων?? :	Sever. (PG., t. LXXXVI, 921 A).

personnes » chez les monophysites de la première époque. Nous faisons remarquer que, dans les textes arabes sur lesquels ASSEMANI appuie son affirmation, le terme qu'il a rendu par *persona* correspond au mot syriaque *q'nōmā*; l'expression visée est donc ἐκ δύο ὑποστάσεων, et non pas ἐκ δύο προσώπων. Il n'y a là aucune innovation.

(1) Cf. Addit. 17134, f. 36 v A. — Sévère y rejette également, comme le comble de la démente, l'assertion que l'Emmanuel est « de deux propriétés », ou « de deux activités »; Sergius devait en arriver à cette affirmation, parce qu'il mettait dans des conditions absolument identiques la nature, l'essence, la propriété et l'activité dans le Christ. Cf. *infra*, chapitre III.

* * *

La formule du type *ἐκ δύο* est d'un emploi général dans la littérature christologique monophysite. Pour en déterminer le sens, demandons à nos auteurs d'où ils la tirent, et à quelle fin ils s'en servent. La réponse à ces questions nous donnera, une fois de plus, les lumières que le même procédé nous a souvent fournies en des cas semblables. Cet examen, en effet, ramène à leur juste valeur les expressions de forme équivoque, reçues sans défiance de la tradition ou créées sans trop de réflexion dans l'ardeur des controverses.

Dire que le Christ est « de deux natures », c'est, pour nos auteurs, se conformer à l'enseignement des Pères et s'exprimer en un langage d'une orthodoxie inattaquable. Sévère a reporté l'origine immédiate de cette locution à S. Cyrille (1). L'archevêque d'Alexandrie nous en a laissé l'explication authentique dans sa première lettre à Succensus. Les adversaires l'accusent d'apollinarisme, à cause de l'affirmation de l'unique nature incarnée. Pour leur résister, Cyrille affirme énergiquement que la chair animée, que le Verbe s'est unie, est prise du sein de la Vierge (2). Ainsi, ajoute-t-il, en réfléchissant au mode de l'incarnation, nous voyons que deux *natures* se sont unies, par une indivisible union, sans confusion et sans changement. En effet, « la chair est chair et non divinité, même lorsqu'elle est devenue la chair d'un Dieu; et le Verbe est Dieu et non pas chair, même quand il s'est approprié une chair selon l'économie. » Cyrille a parlé de *δύο φύσεις*; il se rend bien compte de la difficulté qui doit surgir immédiatement dans l'esprit de Succensus. Il s'empresse donc de remarquer que cette affirmation de *δύο φύσεις* ne lèse en rien l'union parfaite (*τὴν εἰς ἐνότητα συνδρομήν*) parce que l'unité du Verbe incarné persiste malgré l'expression *ἐκ δύο φύσεων*. Celle-ci est en harmonie complète avec l'assertion des Pères : *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Car si l'on parle

(1) Cf. PG., t. LXXXVI, 1841 C.

(2) PG., t. LXXVII, 232 C : *Καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ θείας φύσεως τὸ ἱερὸν ἐκεῖνο πεπλαστούργηκε σῶμα, ἀλλ' ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας μᾶλλον ἔλαβεν αὐτό.*

de *deux natures*, c'est uniquement à la suite d'une réflexion et d'une spéculation sur le mode de l'incarnation, et l'on a soin de remarquer qu'en réalité ces deux *natures* sont maintenant unies pour former l'unique Christ, le Verbe de Dieu, incarné et fait homme (1).

Nous constatons que l'archevêque d'Alexandrie use également, dans le cas présent, du recours à la *considération intellectuelle*, comme il l'a fait à propos de l'affirmation de « *deux natures après l'union* ». Il apporte encore l'exemple de l'union de l'âme et du corps, et il conclut de même que l'affirmation : l'homme est composé de (ἐκ) deux *natures*, l'âme et le corps, ne doit pas porter à croire qu'il y a deux hommes en chacun dans l'état de *composition* (κατὰ σύνθεσιν) (2). Pourquoi Cyrille tient-il à affirmer : ἐκ δύο φύσεων? Quel avantage prétend-il retirer d'une formule qui le rend suspect aux siens? Il nous le déclare dans la suite du texte : « Si nous retranchons la (*mention*) que l'unique Christ est ἐκ δύο καὶ διαφορῶν φύσεων, étant indivisible encore après l'union, les adversaires de la saine doctrine vont nous dire : « S'il n'y a en tout et pour tout qu'une nature, comment (*le Verbe*) s'est-il fait homme, et quelle chair s'est-il appropriée? » (3) Ces « adversaires de la saine doctrine » sont évidemment les diophysites nestoriens (4), et l'emploi de la formule

(1) *Ibid.*, 232 D s. : Οὐκοῦν ὅσον μὲν ἦκεν εἰς ἔννοιαν, καὶ εἰς γε μόνον τὸ ὄρῃν τοῖς τῆς ψυχῆς ὅμμασι, τίνα τρόπον ἐνηνθρώπησεν ὁ Μονογενὴς, δύο τὰς φύσεις εἶναι φαμεν τὰς ἐνωθείσας, ἓνα δὲ Χριστὸν καὶ Ὑῖόν καὶ Κύριον τὸν τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, ἐνανθρωπήσαντα καὶ σσαρκιωμένον.

(2) *Ibid.*, 235 A : συντελεσμέθα ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ ὁρώμεν δύο φύσεις, ἐτέραν μὲν, τὴν τοῦ σώματος, ἐτέραν δὲ, τὴν τῆς ψυχῆς · ἀλλ' εἰς ἐξ ἀμφοῖν καθ' ἑνωσιν ἄνθρωπος. Καὶ οὐχ ὅτι ἐκ δύο συντίθεται φύσεων ὁ ἄνθρωπος, δύο ἀνθρώπους τὸν ἓνα νομιστέον, ἀλλ' ἓνα τὸν αὐτὸν κατὰ σύνθεσιν, ὡς ἔφην, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.

(3) *Ibid.* : ἐὰν γὰρ ἀνέλωμεν τὸ ὅτι ἐκ δύο καὶ διαφορῶν φύσεων ὁ εἰς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστὸς, ἀδιάσπαστος ὢν καὶ μετὰ τὴν ἑνωσιν, ἐροῦσιν οἱ τῇ ὁρθῇ δόξῃ μαχόμενοι · εἰ μὴ φύσις τὸ ὅλον, πῶς ἐνηνθρώπησεν, ἢ πῶς ἰδίαν ἐποίησατο σάρκα.

(4) L'objection est résumée en une interrogation très brève; mais nous savons que ces adversaires ne s'arrêtaient pas à une question. Ils accusaient nettement la formule cyrillienne d'introduire le mélange, la confusion entre l'humanité et la divinité dans le Verbe incarné. C'est

ἐκ δύο (καὶ διαφορῶν) φύσεων est une arme par laquelle Cyrille se défend contre leurs attaques. Mais l'expression est en même temps une sorte de concession qu'il leur fait, en parlant de deux *natures* (φύσεις), au risque de devoir s'en expliquer avec les gens de son parti. La formule ἐκ δύο φύσεων a donc, pour l'archevêque d'Alexandrie, le même but et les mêmes avantages que celle de la dualité logique des natures après l'union (δύο φύσεις θεωρία μόνῃ μετὰ τὴν ἔνωσιν). Elle est *uniquement* destinée à montrer que sa doctrine n'a rien de commun avec celle des apollinaristes et des phantasiastes de tout genre.

Toutefois, comme la première concession aux diophysites, cette seconde concession a quelque chose d'étrange. Si l'expression δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, semble reconnaître une existence propre et indépendante à l'humanité après l'union, la formule ἐκ δύο φύσεων paraît favoriser l'erreur de la chair préexistante, en confessant deux natures *avant* l'union de l'incarnation (1). Il est évident pour quiconque connaît les luttes de Cyrille contre le nestorianisme, et la manière dont cette hérésie était conçue par lui, qu'il n'a pu imaginer une φύσις humaine (c'est-à-dire *un homme*) préexistante, et appropriée au Verbe seulement dans la suite. L'expression que nous examinons maintenant suscite donc un problème aussi grave qu'intéressant. On a tenté de le résoudre en interprétant la pensée que l'archevêque d'Alexandrie manifestait par cette formule. C'est parce que l'essai d'explication, encore une fois, nous paraît manqué, que nous croyons devoir nous arrêter à en faire l'examen et la critique.

Loofs a remarqué que la formule ἐκ δύο φύσεων εἰς appelle la distinction : πρὸ τῆς ἐνώσεως et μετὰ τὴν ἔνωσιν. Comment l'humanité, *qui n'existe même pas avant l'union*, peut-elle être comptée comme une seconde nature? L'auteur cité recourt à la

dans la conscience de cette accusation que Cyrille prétend leur fermer la bouche par l'emploi de la formule ἐκ δύο φύσεων.

(1) La formule ἐκ δύο φύσεων a exactement la même valeur que cette autre, employée aussi par Cyrille : σύνοδος γέγονε φύσεων, laquelle admet aussi (*en un certain sens*) plusieurs φύσεις avant la pensée de l'union. Cf. *infra*.

philosophie du temps; l'*individu humain* n'existe que par la naissance, mais la *nature humaine* préexiste aux individus, en tant qu'elle est la *collection des propriétés essentielles du genre*. D'après Cyrille, continue Loofs, le Christ a pris la nature humaine, c'est-à-dire, le Verbe a pris l'ensemble des propriétés essentielles de la nature humaine, comme déterminations de son être individuel, mais il n'a pas été un *individu* humain. Et telle serait l'explication de la formule $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (1).

Cette théorie de Loofs n'est pas originale. Elle est empruntée à Dorner qui la proposait de la façon suivante : La *nature* doit être envisagée comme un ensemble de propriétés, de qualités, de prédicats groupés autour d'un point central, une sorte de foyer, qui les ramène à l'unité. Si l'on applique cette notion à la considération du Christ, il faut dire que l'humanité n'a jamais eu de centre et de foyer propre, mais que l'ensemble des prédicats humains a eu pour sujet et pour principe d'unité le Logos, le Verbe qui de toute éternité est nature et hypostase divine. Il n'y a jamais eu qu'un *foyer* dans le composé qui a nom *Christ* ou *Verbe incarné*. Ainsi la *nature humaine* n'a pas dû être *changée* ou *absorbée* dans l'incarnation : elle n'a pas et n'a jamais eu de *substance* propre. C'est le Verbe qui en est, non seulement l'hypostase, mais encore la substance : l'humanité n'est qu'une détermination du Verbe, une qualité de l'unique-sujet, sans laquelle celui-ci ne peut plus même être conçu parce qu'elle lui est désormais propre, parce qu'elle est devenue un *être* ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) avec lui : l'incarnation n'est que l'appropriation

(1) *Leontius v. B.*, p. 45 : « Wie kann Cyrill, so fragt jeder moderne Mensch, in dieser Weise das $\pi\rho\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\nu\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ und $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \epsilon\nu\acute{o}\sigma\iota\nu$ unterscheiden? Vor der $\epsilon\nu\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ist doch die menschliche Natur erst recht nicht vorhanden gewesen? Nach unsern Begriffen allerdings nicht, anders aber nach den Begriffen jener Zeit. Das menschliche Individuum entsteht erst durch die Geburt, die menschliche Natur aber besteht vor den einzelnen Individuen als die Gesamtheit der Wesenseigentümlichkeiten der Gattung. Christus hatte nach Cyrill zwar menschliche $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, d. h. der Logos hatte die sämtlichen Wesensmerkmale der menschlichen Natur angenommen als Bestimmtheiten seines individuellen Seins, individueller Mensch aber war er nicht. Aus diesen Voraussetzungen erklärt sich das $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma$. »

au Verbe des prédicats humains, sans détriment de ses prédicats divins (1).

On voit que Loofs n'a fait que reproduire l'idée de Dorner en rapportant explicitement la notion cyrillienne de la *nature* à la philosophie du temps. A. Harnack est également de cet avis : il trouve capitale pour la détermination de la doctrine de Cyrille cette proposition : il y a eu deux φύσεις avant l'union, et il n'en existe plus qu'une après l'accomplissement du mystère. Cette « formule perverse », si chère à Cyrille, constate l'humanité du Christ avant l'incarnation, comme si elle avait existé (*alors*), — donc selon la métaphysique platonicienne; — elle ne la détruit pas après l'incarnation, mais la transporte entièrement dans l'être de Dieu le Verbe, où les deux natures ne peuvent plus être distinguées que θεωρία μόνη (2).

Comment apprécier cette explication commune à tous ces auteurs? Elle nous semble prêter le flanc aux plus graves critiques, et nous ne pouvons la considérer comme l'interprétation légitime de la pensée de Cyrille. Elle est postulée à priori; elle ne peut réclamer aucun témoignage explicite de ce Père pour son principe fondamental, à savoir, que le Christ s'est contenté de prendre l'ensemble des propriétés essentielles de l'humanité, et de s'approprier un complexe d'accidents. Tout au contraire, Cyrille a rejeté expressément la doctrine qui ne verrait dans

(1) DORNER, *Entwicklungslehre...*, II, p. 76 s. Notons seulement ces deux phrases : « Er (Cyrill) will nichts wissen von irgend einen eigenen Mittelpunkt menschlicher Natur : sie ist ihm nur die Peripherie für das göttliche Centrum, ihren einzigen realen Einheitspunkt. Sie hat ihm also keine eigene Substanz, die göttliche ist an ihre Stelle getreten, sie dauert fort als Complex von Accidentien die einzig durch den Logos als Mittelpunkt zusammengehalten werden. »

(2) *Dg.*, II³, 333. « Besonders bedeutsam ist für seine Auffassung der Satz, dass vor der Menschwerdung zwei φύσεις, nach ihr aber nur eine bestanden habe. Diese perverse Formel, welche Cyrill unzählich oft repetirt und variirt hat, constatirt die Menschheit Christi vor der Menschwerdung, als ob sie existirt hätte — also nach platonischer Metaphysik — sie hebt sie aber nach der Menschwerdung nicht auf, sondern versetzt sie nur ganz und gar in das Wesen des Gott-Logos. Beide Naturen sind jetzt θεωρία μόνη (so sehr oft) zu unterscheiden. »

l'incarnation qu'une composition d'accidents, de concepts et de formes non subsistantes. Théodoret avait cru remarquer, dans le premier anathématisme, que l'Alexandrin enseignait le mélange et la confusion des éléments; s'appuyant sur un texte de S. Paul (*ad. Philip.*, II, 5-7), il avait défini l'incarnation en disant : « La forme de Dieu n'a pas été changée en la forme de l'esclave, mais, en restant ce qu'elle était, elle a *pris* la forme de l'esclave. » (1) Cyrille observe que l'attaque de Théodoret est vaine, puisque son anathématisme condamne la théorie du changement et de la confusion; puis, il lui demande ironiquement ce qu'il entend par ces *formes* : sont-elles séparées, sans les hypostases? L'adversaire lui-même ne peut l'admettre : ce ne sont pas de simples ressemblances sans consistance et des formes, qui se sont groupées selon l'union de l'économie; il y a eu, dit Cyrille, *concours de choses et d'hypostases*, et ainsi l'incarnation est réelle et véritable (2).

Reconnait-on dans cette assertion de Cyrille : « il y a eu union de choses ou d'hypostases », l'explication de Dorner? Est-ce là un complexus d'accidents ou de propriétés, sans foyer ni point central? — Dans la défense du second anathématisme, Cyrille reprend son affirmation : il explique le sens véritable de l'ένωσις καθ' ύπόστασιν, puis il ajoute : « Nous ne disons pas que la forme de l'esclave et celle de Dieu se sont unies sans les hypostases. » (3) Ce n'est plus même le terme φύσις (on pourrait le trouver équivoque) qui est employé : les éléments qui se sont unis sont appelés ύποστάσεις; ils sont donc, sans aucun doute,

(1) PG., LXXVI, 393 A : Δῆλον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὡς ἡ τοῦ Θεοῦ μορφή οὐκ ἐτράπη εἰς δούλου μορφήν, ἀλλὰ μένουσα ὅ ἦν, ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφήν.

(2) *Ibid.*, 396 C : Ἐπειδὴ δὲ φησι, παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ μορφῆς μορφήν ἀναληφθῆναι δούλου, διδασκῶ παρελθὼν εἰ δίχα τῶν ὑποστάσεων μόναι καὶ καθ' ἑαυτὰς αἱ μορφαὶ συνῆλθον ἀλλήλαις. Ἄλλ', οἶμαι, καταβαλεῖ καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν αὐτόθεν· οὐ γὰρ ὁμοιότητες ἀπλῶς ἀνυπόστατοι καὶ μορφαὶ συνέβησαν ἀλλήλαις καθ' ἑνωσιν οἰκονομικὴν, ἀλλὰ πραγμάτων ἥγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος, ἵνα καὶ ὁ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος ἀληθῶς γενέσθαι πιστεύηται.

(3) *Ibid.*, 401 A : Οὐκοῦν οὐτε δίχα τῶν ὑποστάσεων δούλου τε καὶ Θεοῦ μορφήν ἦνωσθαι φάμεν.

des réalités subsistantes. Il est, en tout cas, impossible d'éviter notre conclusion, quand on remarque que Cyrille les appelle aussi des *objets*, des *choses* : πράγματα, comme il le répète souvent (1).

Nous préférons donc aux spéculations de Dorner et de ceux qui le suivent, les affirmations mêmes et les explications de Cyrille : il y a eu concours de *choses*, de *natures*, d'*hypostases*, c'est-à-dire de réalités, et non pas simplement d'apparences et de similitudes sans consistance et sans solidité. Dans tout son exposé (2), Dorner n'a pas cité un seul texte, et Loofs s'est contenté de dire que l'on peut assurer en toute confiance que telle est bien la pensée de S. Cyrille (3). La preuve à notre avis, n'est rien moins que décisive. Ce dernier auteur revient à ce propos sur l'incertitude de la terminologie cyrillienne en matière christologique ; il affirme qu'elle emploie encore « *promiscue* » φύσις et ὑπόστασις, qu'elle accorde aussi au premier de ces termes le sens de nature individualisée, et prend encore le second pour le κοινὸν τῆς φύσεως. Nous avons dit et prouvé plus haut notre avis sur ce point : en christologie φύσις et ὑπόστασις s'équivalent toujours ; ils marquent la réalité concrète et individuelle ; nous venons d'entendre Cyrille l'affirmer une fois de plus à propos de la formule ἐκ δύο φύσεων (4). Nous verrons l'explication de ce langage quand nous aurons examiné l'application de la théorie

(1) Cf. encore, *ibid.*, col. 1200 C : "Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦντες ἴδον, ἐκ δυοῖν πραγμάτων εἰς ἓν τι τὸν ἐξ ἀμφοῖν ἀπορρήτως ἐκ πεφηνότα.

(2) *L. c.*, p. 76 s.

(3) *Leontius v. B.*, p. 43 : Dass dies Cyrill's Gedanken gewesen sind, darf man zuversichtlich behaupten.

(4) Constatons que Cyrille entend affirmer une seule et même chose quand il emploie la formule ἐκ δύο φύσεων et quand il dit que ce qui a eu lieu, c'est ἕνωσις τῶν φύσεων, σύνοδος φύσεων, σύνοδος πραγμάτων ἡγουν ὑποστάσεων, ἀσύγχυτος παντελῶς τῶν ὑποστάσεων σύνοδος, ἡνωσθαι νοοῦμεν τὰς ὑποστάσεις, etc. C'est donc en vain que Loofs (p. 43) allègue, pour prouver qu'une terminologie plus exacte (*par la distinction de φύσις et ὑπόστασις*) se prépare chez Cyrille, le fait que ἐκ δύο φύσεων ne serait jamais remplacé par ἐκ δύο ὑποστάσεων. Le sens de toutes ces expressions est le même : c'est la pluralité (*logique*) des éléments, des réalités au moment qui précède la pensée de l'union. Cf. *infra*.

de Dorner à la christologie des monophysites, et en particulier à celle de Sévère.

Les différences d'attitude de Sévère à l'égard de la pluralité des *natures* dans le Christ après l'union ont jeté Dorner dans un grand embarras (1). Il ne parvient à s'en tirer qu'en recourant à l'explication donnée à propos du même phénomène constaté dans la christologie cyrillienne. De nouveau, la *nature* humaine devient un complexe de propriétés, qui n'ont plus leur centre ou leur foyer propre, ne forment plus une *monade* particulière, mais n'existent que dans la *composition*, parce qu'elles sont appropriées à l'hypostase du Verbe, et que celle-ci en est désormais le seul *substratum*. C'est ainsi que l'on obtient, d'après l'expression de Denys l'Aréopagite, une nature (*hypostase*) théandrique exerçant une activité composée d'un genre nouveau (θεανδρική ἐνέργεια) (2).

Loofs n'a rien dit de cette explication des fragments christologiques de Sévère. Tout ce que nous trouvons de bon dans la théorie de Dorner, c'est qu'elle reconnaît la nécessité de comprendre de la même façon les textes matériellement si semblables de l'archevêque et du patriarche. La conformité de leurs enseignements ressortira plus clairement encore de la critique de l'explication suggérée par Dorner.

Non moins que Cyrille, et c'est là une première constatation importante, Sévère donne comme synonymes de ἐκ δύο φύσεων les expressions ἐκ δύο ὑποστάσεων (3), ἐκ δύο πραγμάτων ἐν

(1) *L. c.*, p. 168 s.

(2) *Ibid.*, p. 169 : « Severus denkt also die Menschwerdung so, dass alle menschliche Eigenschaften in ihrer Natur oder ihrem Wesen unverändert sind, aber eingeordnet dem Ganzen der Hypostase und zwar so, dass die menschlichen Eigenschaften keinerlei eigenen Mittelpunkt oder Focus mehr haben, keine besondere Monas mehr bilden, sondern die Brennpunkte seien Eins geworden, die Monaden seien zusammengesetzt, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen seien nicht mehr für sich (μονάδες ἰδιοσύστατοι) sondern bilden eine Synthese, und alle Idiome haben ihre Subsistenz in dieser zusammengesetzten Hypostase oder Natur, etc. »

(3) Cf. *supra*, p. 376. — Nous avons vu, par la lettre au diacre Misaël, que Sévère avait composé un écrit spécial pour montrer la légitimité de la formule ἐκ δύο ὑποστάσεων.

πρᾶγμα (1), et encore δύο φύσεων ἡγουν ὑποστάσεων σύνοδος (2) ce qui ne marque nullement une union de simples *propriétés* humaines au Verbe. Le patriarche monophysite est si loin de porter sa pensée sur des formes ou des accidents, en employant l'expression visée, qu'il ne veut pas même faire entrer en *composition* deux essences ou οὐσίαι. Il nous met lui-même en garde contre cette mauvaise interprétation de sa formule, dans un texte que Dorner et Loofs paraissent n'avoir pas remarqué. Il écrit contre Jean Grammaticus : « Quand nous disons que l'Emmanuel est ἐκ δύο φύσεων, nous entendons par φύσεις, non des essences (οὐσίαι) universelles, qui embrassent un grand nombre d'hypostases, mais l'unique hypostase du Verbe, et l'unique chair animée d'âme raisonnable, desquelles (ἐξ ὧν), sans changement (l'Emmanuel) est constitué un et composé. » (3) C'est là, comme Junglas (4) l'a fait observer, une déclaration authentique de Sévère sur ce qu'il entend par φύσις dans la formule ἐκ δύο φύσεων. Ces *natures* sont tout ce qu'il y a de plus concret : la chair animée d'âme raisonnable n'est pas plus un groupement de qualités et de propriétés humaines que la *nature* divine, qui est l'hypostase même du Verbe (5), n'est une collection de perfections et d'attributs divins.

Ce n'était pas simplement du côté des chalcédoniens que Sévère apercevait le danger d'être mal compris en employant la

(1) C'est une des expressions cyrilliennes dont Sévère aurait souhaité l'emploi dans le Tome de Léon et dans la définition du synode de Chalcédoine. (Addit. 12133, f. 162 r B).

(2) P. ex. : PG., t. LXXXVI, 921 A.

(3) PG., t. LXXXVI, 920 D. Ἡμεῖς ἐκ δύο φύσεων λέγοντες τὸν Ἐμμανουήλ, οὐκ οὐσίας νοοῦμεν τὰς φύσεις, τὰς τῆς κοινότητος δηλωτικὰς καὶ πολλῶν ὑποστάσεων περιεκτικὰς, ἀλλὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν τοῦ Λόγου καὶ μίαν σάρκα τὴν ἐψυχωμένην νοερῶς, ἐξ ὧν ἀτρέπτως συνενήνεται εἰς ἓν καὶ συντέθεται.

(4) *Leontius v. B.*, p. 113. Nous avons fait nos réserves sur la conclusion que JUNGLAS a tirée de la suite du texte, au sujet de l'emploi de la formule ἐκ δύο προσώπων par Sévère. Cf. *supra*, p. 373.

(5) Ce texte est emprunté à un ouvrage de Sévère contre un partisan du diophysisme chalcédonien. Il suppose que Jean Grammaticus employait φύσις au sens de οὐσία ou d'essence spécifique, comme le fera MÉLONCE DE BYZANCE.

formule ἐκ δύο φύσεων. A l'extrême opposé, les Eutychianistes, représentés dans l'occurrence par le grammairien Sergius à peine revenu de ses errements, semblaient ne voir aussi dans les natures que des *essences spécifiques* et des *formes*. La correspondance échangée entre Sévère et Sergius nous fournit des détails sur ce point. La controverse toucha plusieurs questions, comme nous le verrons dans la suite; elle porta aussi sur la formule présente. Sergius admettait « un mélange et une confusion admirables » des éléments dans l'incarnation; il proclamait l'unité de οὐσία aussi bien que de *propriété* et d'*activité* dans le Christ, après l'union. Ce qui nous intéresse actuellement, c'est qu'il arrivait à l'expression μία οὐσία en affirmant la synonymie des termes φύσις et οὐσία, et qu'il prétendait dire : ἐκ δύο οὐσιῶν μία οὐσία, comme Sévère enseignait : ἐκ δύο φύσεων μία φύσις (τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Il nous l'apprend lui-même dans sa 3^e Lettre. Il répond aux critiques émises par le patriarche au sujet de sa doctrine et de son langage. « Pour nous, dit-il, les termes *nature* (φύσις) et *essence* (οὐσία) coïncident; le premier, en effet, est tiré de (*la racine*) φέρειν, et l'autre, de εἶναι. Toi-même, ô théologien, tu tiens un langage semblable : car tu as dit quelque part dans (*ta*) lettre : Là où (*il y a*) composition, existe aussi le groupement naturel des essences (οὐσίαι) ou des natures (φύσεις). Si donc nous enseignons « une nature du Verbe incarnée, de deux natures » (ἐκ δύο φύσεων), quelle impiété commettons-nous envers le mystère lorsque, en des termes équivalents, nous livrons la même doctrine (*sous cette formule*) : « une essence du Verbe incarnée, de deux essences » (ἐκ δύο οὐσιῶν)? » (1) Jusqu'ici, Sergius ne nous a encore appris que la synonymie de φύσις et οὐσία dans sa terminologie. Nous allons voir la valeur absolue donnée à ces termes. Le Grammairien recourt aux philosophes profanes, à Aristote, « qui est appelé l'intelligence »; il lui emprunte des exemples de οὐσία : ce sont l'homme, le cheval, etc. (2) : donc, des idées universelles et des essences spécifiques. Sévère lui a reproché d'admettre la

(1) Addit. 17154, f. 36 r B-36 v A.

(2) Ibid., f. 36 v A.

destruction de la *composition* par le fait que la *μία οὐσία* comporte la confusion et le mélange des éléments; Sergius prétend montrer que la *composition* demeure, dans sa théorie. Car le nom de *οὐσία* s'applique aussi bien aux composés qu'aux simples; c'est un terme générique, et ce qui appartient au genre passe aussi aux espèces et aux hypostases, qui sont les essences particulières (*μερικαὶ οὐσίαι*), comme dit S. Basile (1). On voit donc bien que Sergius entend, par *essence*, la *δεύτερα οὐσία* d'Aristote, l'essence spécifique, et non point la réalité concrète et individuelle que Sévère appelle du nom de *nature* (*φύσις*).

Quelle sera la réponse de Sévère à cette argumentation du Grammairien? Le patriarche le met au défi de produire un seul témoignage patristique en faveur de sa formule *μία οὐσία τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*. Sans doute, on peut trouver chez les Pères, par exemple chez Jean (Chrysostôme) de Constantinople et chez Basile, le nom d'*essence* remplaçant ceux de *nature* ou *hypostase*; mais aucun des docteurs orthodoxes n'a osé appeler « une essence (*οὐσία*) ou propriété », le Verbe, après qu'il s'est *composé* avec la chair consubstantielle à la nôtre et animée d'âme raisonnable; Sergius est seul à tenir ce langage (2). Sévère avoue ensuite que, par l'étymologie, les termes *οὐσία*, *φύσις*,

(1) Voici la traduction de l'explication très compliquée du Grammairien; on y retrouve l'emploi des termes *γένος*, *εἶδος*, qui sont si peu dans les habitudes de langage de Sévère et de ses partisans. « Nous dirons encore ceci pour faire notre apologie : Nous savons que les choses qui appartiennent au *genre*, passent aux espèces. Nous appelons l'animal (*du nom d'*) « essence animée, douée de sensibilité », et (*de même*) l'homme, le cheval, le taureau, évidemment avec la propriété différente qui appartient à chacun d'eux. Ainsi donc, nous donnons, par homonymie, le nom d'animal à (*des êtres*) simples et composés, et à tous ceux qui ont été nommés. Par là, le nom du *genre* est dit de l'*espèce*, par le moyen des hypostases qui sont les *essences particulières*, comme également il plaît au Père Basile (*de le dire*) ». (Addit. 17154, f. 36 v B-37 r A). — Si les hypostases sont les *μερικαὶ οὐσίαι*, par l'adjonction de la « propriété différente » à l'essence (*οὐσία*), celle-ci ne peut donc être que l'essence spécifique, commune et universelle. — Nous sommes, avec Sergius, en pleine philosophie aristotélicienne.

(2) Addit. 17154, f. 41 v A s.

ὑπόστασις, (τὸ) ὄν, n'ont entre eux aucune différence (1); mais, si Athanase enseigne que ces termes ont pour signification commune de marquer ce qui est et existe, les docteurs ont également appris à reconnaître la différence qui existe entre οὐσία et ὑπόστασις : tel S. Basile, qui les distingue comme τὸ κοινόν et τὸ ἴδιον. Aussi, quand les Pères ont parlé de l'incarnation, ils n'ont employé que des termes bien choisis, afin d'éviter toute obscurité et toute équivoque. S. Cyrille considéra que φύσις était souvent employé pour désigner la notion générique (2); après avoir écrit μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il dit qu'il fallait rapporter toutes les paroles évangéliques à une seule *personne* (πρόσωπον), et à l'unique *hypostase* (ὑπόστασις) du Verbe incarnée (3). Quant à l'autorité d'Aristote, Sévère n'en a cure : S. Grégoire de Nazianze a blâmé ce philosophe parce qu'il a enseigné que l'âme humaine est mortelle (4).

Ces développements nous le montrent : Sévère n'ignore pas que, dans une certaine philosophie, le terme φύσις marque la notion universelle, spécifique ou générique, commune à une multitude d'individus; mais cette philosophie n'est pas la sienne; il n'en prend pas la terminologie (5). Quand il emploie la formule ἐκ δύο φύσεων, il veut marquer que le Christ est composé

(1) *Ibid.*, f. 43 r A : « Qui ne sait que l'essence (οὐσία) tire son nom de « être » (εἶναι); et la nature (φύσις) de « naître » (φύειν); et que l'hypostase (ὑπόστασις) est ainsi appelée (par dérivation) de « subsister » (ὑποστέλλειν) et l'être (ὄν) de « être » (εἶναι), et qu'en cela, ces noms ne diffèrent aucunement entre eux? C'est ce qu'Athanase, la lumière de l'Eglise, dit en écrivant aux évêques d'Afrique. — Nous avons rendu le dernier des quatre termes par τὸ ὄν, à cause de l'identité de racine notée pour lui et pour οὐσία.

(2) Sévère cite à l'appui de son assertion des passages de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Cyrille lui-même; φύσις y est employé en matière trinitaire.

(3) *Ibid.*, f. 43 r B-43 v B.

(4) *Ibid.*, f. 44 r A.

(5) KLEYN, *Jac. Barad.*, p. 168, a exposé l'opinion de Théodosius d'Alexandrie d'une manière qui semble insister sur l'exclusion du concept universel de φύσις. Il écrit : « Wat de menschwording aangaat, uit twee naturen is Christus samengesteld, eene goddelijke en eene menschelijke, en niet uit de goddelijke en de menschelijke. »

« de l'unique hypostase du Verbe, et de la chair consubstantielle à la nôtre, animée d'âme raisonnable et intelligente ». Nous sommes donc loin d'un complexus d'accidents, d'un groupement de propriétés perdant leur foyer propre et indépendant, pour n'avoir plus qu'un même centre et un même principe d'unité avec les propriétés divines.

Mais voici qui est plus péremptoire encore contre l'hypothèse de Dorner. Le Grammairien affirmait non seulement que les éléments étaient ramenés après l'union à l'unité d'essence, mais encore que le Christ était un en *qualité*. Sa formule entière était : *μίας καθάπαξ γεγενημένης ούσίας καὶ ποιότητος* (1). Sévère rejette fréquemment cette expression, comme nous le dirons au chapitre suivant, et il affirme deux *essences* et deux *qualités* (οὐσίαι, ποιότητες). Nous citerons seulement le texte qui fait suite immédiate aux passages allégués plus haut. Il a dit qu'il ne s'occupe pas de l'autorité d'Aristote ; avec S. Paul (2), il déclare ne pas juger ceux qui sont hors de l'Eglise. « Mais ce que je sais à l'évidence, ajoute-t-il, c'est qu'aucun de ceux qui pensent que l'âme humaine est intelligente, raisonnable et immortelle, n'a dit qu'elle est, avec le corps mortel et sensible, une *essence* (οὐσία) et une *qualité* (ποιότης), ou que l'homme est composé de cela (*d'essences et de qualités*). Nous l'affirmons encore beaucoup plus fortement au sujet de l'Emmanuel : aucun homme sensé n'a dit que la nature du Verbe Dieu et la chair animée et douée d'intelligence, qui lui a été unie hypostatiquement, sont devenues *d'une essence et qualité* (μίας οὐσίας καὶ ποιότητος). Je ne parviens pas non plus à voir comment tu séparas des natures les qualités, ni comment tu dis que la *qualité* (ποιότης) du Verbe a participé à la *qualité* du corps (3). Qui as-tu vu, parmi les Pères théologiens, qui ait jamais proféré dans l'Eglise une parole si insensée ? Tous, en effet, admettent l'union des natures (ἔνωσις τῶν

(1) P. ex. : Addit 17154, f. 13 r B. — La formule grecque chez LEONT. Byz., *Contr. Mon.* (PG., t. LXXXVI, 1848 B).

(2) *I ad Cor.*, V, 12.

(3) Rappelons-nous comment S. Cyrille se moquait de Théodore de Cyrène parce que celui-ci avait exprimé l'incarnation en disant que la *forme* (μορφή) de Dieu avait pris la *forme* de l'esclave. Cf. *supra*, p. 382.

φύσεων), dans lesquelles apparaissent absolument, sans être séparées, les qualités réelles. C'est pourquoi, quand tu demandais : *de quoi ? (est-il composé)*, j'ai répondu : En disant que l'Emmanuel est *de deux natures* (ἐκ δύο φύσεων), nous devons confesser également] deux] propriétés; j'ai dit que cela était capital, et j'ai prouvé longuement et sans animosité ce qui a été dit. » (1)

De même que S. Cyrille, Sévère n'admet pas l'union d'éléments qui ne soient pas des *natures*, c'est-à-dire des réalités concrètes et indépendantes. Nous croyons qu'on n'en pourrait demander de preuve plus évidente.

* * *

Dans la formule ἐκ δύο φύσεων, comme dans toutes leurs formules christologiques, S. Cyrille et Sévère attribuent au terme φύσις le sens de réalité concrète et individuelle. Nous avons entendu l'archevêque d'Alexandrie justifier l'emploi de l'expression ἐκ δύο par les nécessités de la polémique contre les nestoriens (2). Pour réfuter les accusations d'apollinarisme et de phantasiasme formulées par ses adversaires, Cyrille marque nettement la réalité de l'humanité du Sauveur. Sévère n'a pas d'autre but en disant que le Christ est « de deux natures » (3). Nous voyons que les expressions δύο φύσεις et ἐκ δύο φύσεων ont plusieurs points de ressemblance. Toutes deux manifestent, rien que par leur forme, le caractère de concessions aux diophy-

(1) Addit. 17134, f. 44 r A-B. Dès sa première réponse à Sergius, Sévère avait affirmé qu'il est insensé de prétendre que le Christ est ἐκ δύο ποιότητων, de même qu'on ne dit pas que l'homme est composé de faculté de penser et de blancheur ou noirceur, mais bien de *natures*, le corps et l'âme, auxquelles adhèrent ces qualités et propriétés. *Ibid.*, f. 7 r A.

(2) Cf. *supra*, p. 377.

(3) Plusieurs fois cette formule est ainsi expliquée dans la correspondance avec Sergius. (Addit. 17134). F. 5 r A, Sévère écrit : « En disant « de deux natures », nous reconnaissons comme unique le Dieu qui s'est fait chair et homme, sans changement, et nous croyons qu'a eu lieu l'union qui ne confond pas. » La même affirmation reviendra dans les textes que nous citerons dans la suite.

sites; toutes deux sont destinées à montrer que ceux qui se résignent à les employer, n'altèrent et ne confondent nullement les éléments dans et par l'union, malgré l'affirmation de l'unique nature incarnée. L'horreur de l'apollinarisme et de l'eutychianisme est poussée jusqu'à l'acceptation des formules diophysites. Toutefois, la crainte du nestorianisme impose aux esprits imbus de christologie alexandrine de prudentes réserves dans l'attribution de deux *natures* au Verbe incarné.

La formule δύο φύσεις μετὰ τὴν ἐνώσιν a été corrigée par le recours à la considération intellectuelle; la restriction ἐν θεωρίᾳ conjure le danger créé par l'affirmation pure et simple de deux *natures* après l'union. L'équivoque et même l'erreur ne paraissent pas moindres dans l'expression que nous examinons actuellement. Loofs (1) a fait ressortir ce caractère périlleux de la formule ἐκ δύο φύσεων en notant que Cyrille, par son emploi, distingue deux moments : *avant* et *après* l'union; que ce Père reconnaît l'existence de deux *natures* πρὸ τῆς ἐνώσεως, pour affirmer l'unique nature du Verbe incarnée μετὰ τὴν ἐνώσιν. Les considérations précédentes nous ont déjà montré que Sévère, en ce point comme en beaucoup d'autres, marche sur les traces de l'archevêque d'Alexandrie; il faudrait donc appliquer la théorie de Loofs à l'explication de la formule ἐκ δύο φύσεων dans les écrits du patriarche monophysite. Toutefois, les textes ne nous ont pas permis de reconnaître au terme φύσις, tant chez Sévère que chez S. Cyrille, le sens spécial que l'auteur susdit a voulu lui attribuer. Nous ne pouvons donc nous tirer comme il l'a fait de la difficulté créée par l'emploi de l'expression ἐκ δύο φύσεων. Nos docteurs monophysites n'ont-ils pas, par une étrange aberration, donné dans l'hérésie de leurs ennemis mortels, les nestoriens? N'ont-ils pas affirmé la préexistence, non seulement de la *nature divine*, c'est-à-dire du Verbe, mais encore

(1) *Leontius von Byzanz*, p. 43. Cf. *supra*, p. 380. — HARNACK, *l. c.*, p. 333, accentue encore cette théorie en écrivant, au sujet de la doctrine de S. Cyrille : « Besonders bedeutsam aber ist für seine Auffassung der Satz, dass vor der Menschwerdung zwei φύσεις, nach ihr aber eine bestanden habe. Diese perverse Formel... constatirt die Menschheit Christi vor der Menschwerdung, als ob sie existirt hätte..., etc. »

d'une *nature humaine*, c'est-à-dire, à leur sens, de l'homme-Jésus? N'allons-nous pas constater qu'ils ont eux-mêmes enseigné que « l'enfant a d'abord existé proprement et à part, pour n'être joint que dans la suite et par adhésion à Dieu le Verbe habitant en lui »?

Nous en serions réduit à cette extrémité s'il fallait dire que la formule en question affirme l'existence de deux *natures* πρὸ τῆς ἔνωσεως. Mais il n'en est rien. La « considération intellectuelle » a encore joué, quant à l'expression ἐκ δύο φύσεων, le rôle que nous lui avons déjà constaté quant à l'autre expression diophysite : δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν. Cyrille et nos monophysites (Sévère) concevaient, voyaient, imaginaient, séparaient en contemplation, en pensées subtiles, etc., *deux natures* après l'union; d'une façon absolument semblable, c'est par de subtiles spéculations et seulement par la pensée que Cyrille (1) et Sévère (2) aperçoivent les éléments dont est formé le Christ (τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός) comme deux *natures* (δύο φύσεις) concourant à l'union. L'esprit considère le Christ, le Verbe incarné, dans l'état où l'union l'a constitué. Il découvre en lui deux réalités parfaitement distinctes, que le mystère n'a pas confondues. Pour marquer nettement l'existence de la divinité et de l'humanité dans leur raison propre et spéciale, l'intelligence *fait abstraction de la pensée de l'union*. Les deux réalités apparaissent de la sorte comme indépendantes et séparées; elles peuvent s'appeler *natures*, et, puisqu'elles concourent à l'union, on peut appeler celle-ci : φύσεων (ἡγουν ὑποστάσεων) σύνοδος; on peut dire que le Christ est ἐκ δύο φύσεων (ἐκ δύο ὑποστάσεων). Tout ce processus s'accomplit *dans l'ordre logique* : c'est l'esprit qui

(1) *Lettre à Acace*, PG., t. LXXVII, 192 D : τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ εἷς καὶ μόνος Υἱὸς καὶ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἡνώσθαι φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἔνωσιν, ὡς ἀνηρημένης ἥδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ὡς ἐνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος, καὶ σεσαρκωμένου. — Cf. encore : *ibid.*, 193 D.

(2) PG., t. LXXXVI, 921 A. Nous avons déjà cité ce texte. Il explique clairement la manière dont Sévère comprend φύσεων ἡγουν ὑποστάσεων. σύνοδος, expression absolument synonyme de cette autre : ἐκ δύο φύσεων (ὑποστάσεων) ὁ Χριστός.

fait abstraction de l'union, seul état réel et objectif dans lequel la chair se soit trouvée depuis le premier moment de son existence. Aussi, lorsque la pensée de l'union se présente à l'esprit, qui l'avait jusqu'alors intentionnellement écartée, même la dualité purement imaginaire des *natures* s'évanouit. L'affirmation de δύο φύσεις dans le Christ est impossible pour quiconque prête attention à l'union accomplie (ένωσις φυσική); la formule ἐκ δύο φύσεων est admise parce qu'elle reporte l'esprit à un état idéal de la divinité et de l'humanité en dehors de l'union, et en quelque sorte à un moment idéal antérieur à l'union.

Avant de prouver la vérité de notre explication, nous ferons observer combien elle diffère de celle des auteurs que nous avons critiqués et désapprouvés. Pour Loofs (1), l'expression πρὸ τῆς ένωσης ne marque pas un moment idéal, mais un instant très réel où la *nature humaine*, au sens où cet auteur la comprend, *existe réellement* sans être unie au Verbe. C'est là, au dire de Loofs, une des différences qu'il faut reconnaître entre nos idées et celles des contemporains de S. Cyrille. Pour la philosophie de cette époque, la nature humaine est « l'ensemble des propriétés essentielles du genre », et elle préexiste réellement comme telle aux individus particuliers (2). Cyrille aurait donc distingué, avant l'incarnation, un moment *réel, historique*, pour y voir le Verbe et la nature humaine ainsi conçue, comme les principes et les éléments déjà existants dont (ἐξ ὧν) le Verbe incarné allait être formé, comme de deux *natures* (ἐκ δύο φύσεων). Au contraire, nous disons que ni Cyrille ni Sévère ne se sont représenté comme *réel et historique* le moment où ils voient en l'humanité

(1) *Leontius von Byzanz*, p. 43. « Wie kann Cyrill, so fragt jeder moderne Mensch, in dieser Weise das πρὸ τῆς ένωσης und μετὰ τὴν ένωσιν unterscheiden? Vor der ένωσις ist doch die menschliche Natur erst recht nicht vorhanden gewesen? Nach unsern Begriffen allerdings nicht, anders aber nach den Begriffen jener Zeit. Das menschliche Individuum entsteht erst durch die Geburt, die menschliche Natur aber besteht vor den einzelnen Individuen als die Gesamtheit der Wesenseigentümlichkeiten der Gattung. »

(2) HARNACK, *l. c.*, p. 333, accepte cette notion en la rattachant à la métaphysique platonicienne.

du Christ une *nature*. Nous nous séparons donc du savant auteur en ce point, comme nous avons cru devoir abandonner l'explication qu'il donne du terme *nature* (*humaine*).

Pour établir notre opinion, il nous suffira de lire un passage du 3^e livre *Contra Grammaticum*. Sévère y rencontre expressément la difficulté inhérente à la formule $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$; il y répond à la fois en son nom et au nom de S. Cyrille, dont il fait l'apologie, et dont il cite les textes. Cette circonstance nous dispensera d'examiner à part la théorie des deux docteurs. Le concile de Chalcédoine avait connu et frappé d'anathème l'hérésie de ceux « qui parlent de deux natures du Seigneur avant l'union, et en inventent une seule après l'union » (1). S. Léon avait trouvé la même erreur dans la doctrine d'Eutychès, et il est manifeste que le Pape visait l'emploi de la formule $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ (2). En critiquant le passage cité de la définition du Synode, Timothée Ælure écrivait : « Jamais homme dont le cœur fût sain dans la foi n'a enseigné ou cru « deux natures » soit avant soit après l'union. » (3) Le même auteur, à qui la théorie de la *considération intellectuelle* paraît inconnue (4), n'avait pas accepté la formule $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ et s'était vu obligé de l'excuser chez certains Pères, en l'expliquant de la manière que nous dirons bientôt (5). Le patriarche d'Antioche, au contraire, savait parfaitement que S. Cyrille avait employé cette expression; il faisait

(1) Καὶ δῶο μὲν πρὸ τῆς ἑνωσεως φύσεις τοῦ Κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἑνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει. — Toutes les mentions de « la fable », dans les textes sévériens qui vont suivre, sont des allusions au terme μυθεύοντας employé par le Synode.

(2) S. Léon écrivait dans son Tome au sujet d'Eutychès : ... cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem Unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est natura in eo singularis asseritur. » Il venait de rapporter plus littéralement la parole de l'hérésiarque : « Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor. »

(3) Addit. 12156, f. 41 r C.

(4) Cf. *supra*, p. 564 s.

(5) Addit. 12156, f. 48 v B-C. Nous citerons le passage dans la suite, en parlant du sens de $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ chez Philoxène.

profession de l'emprunter à l'illustre Docteur, et de l'interpréter comme celui-ci l'avait entendue. Le titre donné au 14^e chapitre du 3^e livre *Contra Grammaticum* (1) annonce que Sévère va traiter des condamnations portées à Chalcédoine contre ceux qui confessent « l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée », ou qui disent que « le Christ est une nature, c'est-à-dire une hypostase « de deux », sans confusion, de la divinité et de l'humanité. » Les Pères de Chalcédoine ont employé, ajoute-t-il, les artifices qui servirent à Nestorius et à ceux qui écrivirent contre S. Cyrille; car ceux-ci retranchèrent à la formule *μία φύσις* l'épithète *σεσαρκωμένη*, ou l'addition *ἐκ δύο*, et ils dirent d'une façon calomnieuse que Cyrille employait *μία φύσις* et *μία ὑπόστασις* pour *μία οὐσία*. Ils l'accusèrent d'enseigner le changement et la confusion des éléments, le théopaschisme, et « de parler de deux natures avant l'union et d'en inventer une seule après l'union » (2). Nous laissons les développements de Sévère au sujet des premiers points indiqués. Lorsqu'il en arrive au dernier, le patriarche repousse avec horreur la doctrine que l'on veut trouver dans la formule en cause, et il explique comment il est impossible d'accepter un tel enseignement. Il dit (3) : « Personne, parmi ceux qui ont une pensée orthodoxe, n'a jamais dit, comme (en contant) une fable : « deux natures avant l'union ». En effet, avant l'union et l'incarnation, le Verbe de Dieu était simple et non incarné, comme invisible par essence, dépourvu de forme et de corps, et coéternel au Père et à l'Esprit. Mais lorsqu'il voulut se faire homme pour nous sans changement, tout en restant Dieu, et qu'il couvrit de son ombre, d'une manière ineffable, la Vierge Mère de Dieu, comme il est écrit, il s'unit une chair (prise) de la Vierge par (l'opération de) l'Esprit, consubstantielle à nous, animée et intelligente, par le groupement qui (se fait) en union physique. Nous appelons aussi l'union « hypostatique », parce que c'est dans l'union au Verbe,

(1) Addit. 12137, f. 76 r B-v A.

(2) Sévère (Addit. 12137, f. 76 v A) reproduisait littéralement le texte du Concile : *δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνωσεως*... Cf. *supra*, p. 394, not. 1.

(3) *Ibid.*, f. 77 v A s. Nous reproduisons en appendice (B, III, du 14^e chapitre) le texte syriaque des passages qui vont suivre (f. 77 v A-79 r A).

qui est avant les siècles, que cette chair a été constituée et amenée à l'existence, et parce qu'elle a acquis du même coup l'existence et l'union; de la sorte on connaît un seul Emmanuel « de deux », d'une manière inséparable, (*de*) la divinité et (*de*) l'humanité, conçu et né dans la chair. L'âme de tout homme naît aussi avec son corps; par essence, sans doute, elle diffère de lui, mais une (*seule*) nature et hypostase est formée « des deux » (ἐκ δύο αὐτῶν). De la même façon, le Verbe de Dieu, selon qu'il est écrit, a communiqué avec nous au sang et à la chair; il a pris notre forme en tout, hormis le péché. Si donc, avant l'union et l'incarnation, le Verbe était simple et incorporel, et si, après l'incarnation, il est « un de deux », où sont ceux qui disent cette fable de « deux natures avant l'union »? Au jugement de Sévère, ce ne sont certes pas les monophysites qui enseignent la préexistence de l'humanité du Sauveur; au contraire, il pense rencontrer cette doctrine chez les diophysites. Il continue, en effet (1) : « Pour moi, je trouve que les partisans de Nestorius racontent cette fable de « deux natures après l'union » telle qu'ils la (*l'union*) reconnaissent. Car si le Verbe, qui était avant les siècles, existait dans sa nature et (*son*) hypostase, et si d'autre part l'enfant (*né*) de Marie a d'abord existé et été créé séparément, et n'a que plus tard adhéré au Verbe; s'il a été uni à lui par complaisance et bienveillance, et s'il a participé à l'appellation de fils et à la dignité (2), il est incontestable qu'avant cette union fictive et mensongère, il y avait deux natures et hypostases : l'enfant (*né*) de Marie, et le Verbe de Dieu. Tout cela n'a pas fait cesser la dualité, pas plus que cette apparence d'union (ἔνωσις) qu'ils proclament. Pourquoi donc ceux qui se sont réunis à Chalcédoine, après avoir d'abord fait mention de ces doctrines impures : la confusion, le mélange, celle (*qui dit*) que le corps du Christ est céleste et d'une autre matière et non pas de notre essence, et celle qui imagine deux natures du Seigneur, comme ils disent, avant l'union et en-

(1) *Ibid.*, f. 78 r A.

(2) Toutes ces expressions marquent l'union telle que les nestoriens la reconnaissent.

invente une seule après l'union, — (*pourquoi après*) avoir anathématisé ceux qui pensent ainsi, n'ont-ils pas ajouté qu'il faut dire : « une nature de Dieu le Verbe incarnée », ou : « de deux natures différentes un Christ, une personne », « une nature et une hypostase « de deux », comme on dit les Pères divins : Athanase, Jules et Cyrille? »

Sévère ne se contente pas de poser la question; il répond lui-même, et il donne comme raison du silence des Chalcédoniens au sujet des formules *μία φύσις* etc., et *ἐκ δύο φύσεων*, la manière défectueuse dont ces expressions étaient comprises chez les diophysites. « Mais on sait fort bien (1) qu'en taisant ces expressions authentiques (2), ils y ont renfermé le mélange, la confusion et la doctrine insensée des deux natures imaginées avant l'union. Ils comprennent *comme se rapportant au temps* ce que S. Cyrille a dit à Nestorius : « Cesse de séparer les natures *après* l'union », et en un autre endroit : « Mais *après* l'union, la division en deux ayant disparu, nous croyons que la nature du Fils est une, comme (*la nature*) d'un seul (*individu*), mais fait homme et incarné » (3). Ces paroles ne se rapportent pas au temps qui précède l'incarnation, selon l'interprétation honteuse et injurieuse des impies, comme si, avant que le Verbe de Dieu fût uni à la chair animée d'âme raisonnable, il y avait eu deux natures et hypostases du Christ. L'expression montre clairement que c'est là une impiété et une grande insanité. Elle se dit *quant à l'esprit qui considère la différence des natures dont (ἐξ ὧν) est formé l'unique Christ*. Il (*l'esprit*) se représente d'abord par la contemplation et la pensée (*ἐν θεωρίᾳ καὶ ἐν ἐννοίᾳ*) les choses qui ont concouru à l'union; mais, *après la pensée de l'union*, il n'est plus permis de dire « deux » (*natures*) parce qu'il (*n'*) y a (*plus que*) l'unique hypostase et nature « de deux » du Fils incarné et fait homme. »

Les paroles de Sévère sont aussi claires qu'on pourrait le désirer. Elles excluent en propres termes la distinction *πρὸ τῆς ἐνώσεως* et *μετὰ τὴν ἐνωσιν* entendue, selon son expression,

(1) *Ibid.*, f. 78 r B.

(2) Littér. : ces paroles légales.

(3) Cf. *supra*, p. 313, not. 3.

« comme se rapportant au temps ». Le patriarche ne veut considérer les éléments dont le Christ est formé que par une contemplation purement logique, avant et après la *pensée* de l'union. Il n'admet donc pas un moment *historique et réel* où l'humanité aurait existé indépendamment du Verbe. Tout le processus qui aboutit à l'affirmation de δύο φύσεις ἐξ ὧν ὁ Χριστός s'accomplit dans l'ordre logique, est imaginé par l'esprit qui réfléchit sur la diversité des éléments. Si la distinction πρὸ τῆς ἐνώσεως et μετὰ τὴν ἐνωσιν évoque nécessairement une certaine distinction des temps, ces deux périodes sont purement idéales. Les explications du patriarche confirment donc pleinement l'interprétation donnée par nous à sa formule. Il se charge lui-même de montrer que telle est bien la doctrine de S. Cyrille. « Qu'il en soit ainsi, ajoute-t-il (1), c'est ce que montre plus clairement que le soleil, la parole lumineuse et évidente de S. Cyrille. Avant les témoignages que nous venons de citer, voici ce qu'il proclame dans la lettre à Acace de Mélitène : (Cyrille)... ». Et Sévère cite deux passages (2) de cette lettre : Cyrille y reporte complètement à l'ordre logique la dualité encore reconnue dans l'unique Christ. « C'est, ajoute Sévère (3), ce que nous avons dit longuement dans ce qui précède. » Puis il revient à la mauvaise interprétation que les chalcédoniens ont donnée aux formules monophysites. « Mais ceux qui se sont réunis à Chalcedoine ont voulu ramener à une absurdité l'expression authentique des saints Pères, laquelle confesse l'unique Christ : « une hypostase et nature de deux, de la divinité et de l'humanité », ou « l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée » ; il l'ont jointe comme une fable à (ces autres formules) : « deux natures avant l'union et l'incarnation », et : « confusion et changement », et ainsi, il l'ont

(1) *Ibid.*, f. 78 v A.

(2) PG., t. LXXVII, 102 D (Cf. *supra*, p. 313, n. 3) et 103 C : ὅταν τοίνυν ὁ τῆς σαρκώσεως πολυπραγμονῇται τρόπος, δύο τὰ ἀλλήλοις ἀπορρήτως τε καὶ ἀσυγγύτως συνηγεγμένα καθ' ἐνωσιν, ὁρᾷ δὴ πάντως ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἐνωθέντα γε μὴν, διίστησιν οὐδαμῶς · ἀλλ' ἓνα τὸν ἐξ ἀμφοῖν, καὶ Θεὸν, καὶ Ἰῶν, καὶ Χριστόν, καὶ Κύριον εἶναι τε καὶ πιστεύει καὶ ἀραρότως εἰσδέχεται.

(3) Add. 12157, f. 78 v A.

frappée d'anathème. » Nous citerons encore la suite du passage; Sévère y montre combien les diophysites ont mal compris la formule en question, et il en reprend encore l'explication. « Si tel n'était pas, continue-t-il (1), l'objet de leurs préoccupations, ils reconnaîtraient (*les expressions*) : ἐκ δύο et μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Il appartient à la (*doctrine*) de ceux qui disent « deux natures » après l'union affective et mensongère, qu'il y ait nécessairement aussi deux natures avant l'union; et c'est à bon droit qu'ils considèrent comme une fable que l'on affirme deux natures avant une union de ce genre, et que l'on invente une seule après l'union. Mais l'union hypostatique s'écarte d'une telle fable, que ces impies, d'après leur pensée impure, ont osé lui joindre. Car celui qui est simple et incorporel avant l'union à la chair douée d'âme et d'intelligence, l'incarnation parfaite fait voir que, unique bien que fait homme, il existe glorieusement (*formé*) « de deux », de la divinité et de l'humanité; qu'il n'est divisé que par la pensée et par une spéculation subtile. Il est composé de telle sorte pour que nous considérions par l'œil perçant de l'intelligence que le groupement est (*opéré*) « de deux » choses diverses et qui diffèrent entre elles par l'essence. Mais il reçoit en même temps l'inséparabilité de l'union, et (*la propriété*) de n'être plus dit « deux » après la pensée de l'union. Car il est, « de deux », l'unique nature et hypostase du Verbe incarnée, qui est formée et existe d'une manière dépassant toute admiration. » Dans la suite, Sévère montre que les paroles du concile de Chalcédoine, reprochant aux monophysites cette erreur insensée, ne sont que la réédition des griefs formulés par Nestorius et Théodoret contre S. Cyrille.

Ces passages nous suffisent; on y trouve l'explication authentique de la pensée que Sévère exprime par la formule ἐκ δύο φύσεων. En attribuant aux chalcédoniens et aux nestoriens la doctrine de « deux natures avant l'union », le patriarche monophysite montre clairement qu'il entend toujours par « natures » des réalités séparées et individuelles (2). Le terme φύσις ne

(1) Addit. 12187, f. 78 v B.

(2) Car Sévère voit toujours deux *individus* dans l'affirmation chalcédonienne et nestorienne de deux *natures*.

reçoit pas un autre sens dans la formule *ἐκ δύο φύσεων* ; c'est pourquoi le processus qui permet de distinguer *deux natures*, et de les unir pour affirmer que le Christ est « de deux natures », est rapporté avec tant de soin à la pensée, à la considération, à l'ordre logique, à l'esprit de celui qui contemple la différence spécifique (*κατ' οὐσίαν*) des éléments qui ont concouru à l'union. Les deux formules : *δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ* et *ἐκ δύο φύσεων* ont absolument le même but et la même portée ; toutes deux s'expliquent par la théorie de la considération intellectuelle ; l'une et l'autre emploient *φύσις* au sens d'*individu* ; la seconde n'affirme pas plus deux *natures* à un moment *réel* *πρὸ τῆς ἐνώσεως* que la première n'en reconnaît *réellement* deux *μετὰ τὴν ἔνωσιν*. Les textes cités jettent encore une vive lumière sur la pensée de S. Cyrille. Sévère a bien choisi ses références ; l'archevêque d'Alexandrie insiste aussi fortement que lui sur le caractère idéal et purement logique de la distinction des *δύο φύσεις* *ἐξ ὧν ὁ εἰς Χριστός*. Il ne se reporte donc pas, pour expliquer cette formule, à un moment *réel* où deux natures auraient vraiment existé comme telles, c'est-à-dire *en dehors de l'union*. Nous n'avons nul besoin de recourir à la philosophie du temps, à la métaphysique platonicienne, pour prêter à Cyrille le concept d'une *nature humaine* « existant réellement avant les individus comme l'ensemble des propriétés essentielles du genre ». Une fois de plus il nous est donné de constater l'unité parfaite et la simplicité remarquable de la pensée cyrillienne ; elle n'atteint que l'être concret et individuel, et c'est pour cela que d'elle-même elle n'affirmera jamais une dualité quelconque dans le Christ. Elle y est cependant amenée par voie de concession et pour sauvegarder l'intégrité des deux éléments dans l'état d'union. Ses habitudes la contraignent alors à des réserves, qu'elle formule en reportant la dualité admise à l'ordre de considération intellectuelle. Une fois de plus Sévère peut abriter sous l'autorité de l'illustre Docteur alexandrin une exposition dogmatique et une formule qu'il s'est contenté de lui emprunter. On ne peut reprocher au patriarche que l'usage d'une terminologie devenue illicite après l'intervention solennelle du magistère ecclésiastique.

* * *

L'expression ἐκ δύο φύσεων ὁ Χριστός se tire, dit Léonce de Byzance, de la considération soit des principes, soit des éléments eux-mêmes qui ont été unis (1). Cyrille et Sévère employaient cette formule en visant les réalités qui ont concouru à l'union, comme des quasi-parties. Dès lors, le nom de φύσεις, qu'ils leur concédaient, les forçait à recourir à la théorie de la séparation logique, de la considération intellectuelle. Nous avons dit, à propos de la formule δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, que cette concession cyrillienne n'avait pas été reprise dans les premiers temps de la lutte contre le concile de Chalcédoine, et paraissait n'avoir pénétré que très peu chez les monophysites syriens. Le même phénomène s'observe dans le cas présent. Pour expliquer la formule ἐκ δύο φύσεων, aux débuts de la résistance au Synode, et plus tard encore, dans les régions éloignées de la Syrie et de l'Orient, on ne l'a pas ramenée à l'ordre logique; c'est assez dire qu'on ne l'a pas comprise ὡς ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐνωθέντων μερῶν, pour reprendre la distinction de Léonce, mais ὡς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. Il faut encore déterminer nettement le sens de l'expression : ὡς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. Pour Léonce de Byzance, elle marque les causes en quelque sorte efficientes du Verbe incarné; ces principes sont le Père et la Vierge (2). Il n'en est pas de même pour Philoxène, que nous avons particulièrement en vue dans cet exposé. Quand il dit que le Christ est ἐκ δύο φύσεων, il ne veut pas parler des causes efficientes ou des principes générateurs du Verbe incarné, du Père et de la Vierge (3), mais des réalités dont les éléments réunis dans son

(1) *Triginta capita*, c. 28 (DIEKAMP, *Doctrina*, p. 161) : Τὸ λέγειν ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν, ἢ ὡς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἢ ὡς ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐνωθέντων μερῶν νοεῖν ὑποβάλλει.

(2) *Ibid.* 'Αλλ' εἰ μὲν ὡς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἐξ ὑποστάσεων μᾶλλον καὶ οὐκ ἐκ φύσεων ἔσται, εἴπερ ἀρχαὶ αὐτοῦ κατὰ μὲν τὴν θεότητα ὁ πατήρ, κατὰ δὲ τὴν ἀνθρωπότητα ἡ μήτηρ.

(3) Philoxène dit aussi que le Verbe incarné est du Père et de la Vierge, mais ce n'est pas là ce qu'il entend par la formule : *de deux natures*. Ainsi *Tract.*, p. 127, il dit que le Verbe s'est fait chair et homme *de (ἐκ) la nature de l'humanité par la Vierge*.

unique nature et hypostase, sont pris et comme tirés. Les deux natures sont alors la nature divine et la nature humaine, ou l'Essence et l'humanité. C'est ainsi que Philoxène dira que « quant à l'union, le Christ est un de deux natures, et (que) chacun des deux éléments manifeste l'autre : le Dieu manifeste l'homme, et réciproquement; le Verbe manifeste la chair, et réciproquement; celui qui est de l'Essence manifeste celui qui est de l'humanité, et réciproquement, parce que c'est un seul et le même de part et d'autre. » (1)

Nous ne parlerons pas ici de l'Essence, ou divinité, ou nature divine. Il est évident qu'elle ne représente pas une forme ou une pure essence spécifique, mais une réalité concrète et individualisée, qui mérite le nom de φύσις. Mais il nous importe de reconnaître ce que Philoxène entend marquer par l'expression *humanité, nature humaine*, dont il fait venir le Christ quant au second de ses éléments. Allons-nous peut-être trouver qu'il s'agit d'un ensemble de propriétés, d'une essence spécifique, que l'évêque de Mabboug, d'après la métaphysique platonicienne, se représenterait comme existant avant les individus et en dehors d'eux?

Il n'en est rien. Philoxène reste fidèle au concept de *nature* que nous lui avons reconnu : φύσις n'est jamais employé pour désigner une forme, une abstraction, une idée universelle, mais ce terme marque le concret, l'existant réel et individuel. La *nature humaine*, même la *nature humaine commune*, c'est l'ensemble des hommes, donc un groupement d'individus, et non d'accidents ou de notions. Le terme avec lequel la *nature humaine* est souvent mise en opposition prouve ce que nous avançons. *Nature* ne s'oppose pas simplement à *hypostase*, comme on pourrait le croire à première vue, mais à une (seule) *hypostase en particulier*; il ne faut pas rapporter à un seul individu humain ce qui est dit de l'ensemble des hommes, parce que cela est dit de la *nature humaine*, ou de la *nature humaine commune*. Donnons quelques exemples. C'est surtout en combattant directement les nestoriens que Philoxène manifeste sa

(1) *Tract.*, p. 105.

pensée. Il explique comment ces hérétiques changent le texte « *habitavit in nobis* » en « *habitavit in eo* ». Cette interprétation est insensée, dit-il, car « le Verbe n'a pas habité dans l'homme, comme ils le disent sottement (1), mais *en nous, hommes, c'est-à-dire dans la nature commune et non pas dans l'hypostase unique d'un (seul) homme*. Car, habiter en un (*homme*), Dieu l'a toujours fait par rapport aux justes et aux prophètes. Mais que la nature entière soit devenue son habitation et son temple, et soit de nouveau créée, de telle sorte que Dieu, pour autant qu'il est en lui, habite en nous tous, voilà ce qui n'a eu lieu que récemment, parce qu'il (*le Verbe*) s'est fait homme. La chair qu'il a prise (2) est (*la chair*) commune, et non pas seulement celle des justes, car c'est de l'humanité qu'il s'est fait chair et homme par (*le moyen de*) la Vierge : ainsi, c'est à nous tous qu'il a accordé l'inhabitation, à quiconque veut renaître par le baptême : « *Vous êtes les temples de Dieu, et l'Esprit de Dieu habite en vous* » (I Cor. III, 16). C'est donc *en nous* que le Verbe habite par l'Esprit, et c'est *notre nature* qui est devenue son temple, parce qu'il s'est anéanti et s'est fait chair *de nous*. » (3)

On voit le souci de Philoxène d'opposer la *nature humaine* à un individu en particulier ; on reconnaît la valeur de cette expression *nature humaine* en ce qu'elle est indifféremment remplacée par « nous tous », et en ce que le Verbe est dit s'incarner « de nous » aussi bien que « de la nature humaine commune ». Cette substitution est encore plus frappante dans le passage où Philoxène explique, contre les nestoriens, que certains Pères aient pu dire et aient dit que Dieu a adhéré à l'homme, a pris l'homme, a habité dans l'homme (4). Les Pères,

(1) C'est-à-dire, en Jésus, selon l'opinion des nestoriens.

(2) Litt. : « qu'il est devenu », allusion au texte : *Caro factum est*.

(3) *Tract.*, p. 127.

(4) *Tract.*, p. 179 s. — La phrase : « c'est au sang et à la chair, dont est constituée la nature humaine, que le Verbe a participé, au dire de Paul, et non à l'hypostase de l'homme », pourrait paraître opposer la *nature* à l'*hypostase* comme l'espèce à l'individu. Il n'en est rien : Philoxène se sert d'un texte scripturaire pour réfuter l'union de partici-

dit-il, ont parlé de la *nature humaine*, et non de l'hypostase d'un homme quelconque. Car c'est la nature humaine, et non un homme pris de la nature humaine, que le Verbe a honorée, qu'il a rendue digne de l'adoption des enfants (*de Dieu*) ; c'est de nous tous qu'il est le premier-né, les prémices et le premier en tout, car ce n'est pas à un seul homme que les biens de la révélation ont été préparés et promis. Et Philoxène poursuit le développement de sa pensée dans le même sens : c'est la nature humaine et non un homme que le Christ a rachetée et régénérée ; tous les biens ont été accordés gratuitement à la nature humaine, et non à l'hypostase d'un homme, etc. Dans tous ces textes, et dans beaucoup d'autres (1), on remarque donc que la *nature humaine*, dont (ἐξ ἧς) le Verbe s'est incarné, est la collection des hommes, des individus humains, et non pas ce que nous entendons aujourd'hui par cette expression de « nature ».

Pour montrer que Philoxène entend bien par *nature humaine* l'ensemble des hommes, nous pouvons citer un passage de son Traité sur la Trinité. Il veut montrer par un exemple, dont il connaît toutefois les défauts, que « trois hypostases » et « un Dieu » ne sont pas des assertions contradictoires ; il remarque (2) : « Comme dans l'unique nature de l'humanité il y a des hommes innombrables, et qu'une est la nature humaine, et que chacun d'eux est connu comme un homme, ainsi il y a un Dieu en trois hypostases, et ce n'est qu'un Dieu dans les trois hypostases, comme tous les hommes sont un homme, et comme un seul homme est vu en chacun d'eux. » Cette synonymie établie expres-

sion entendue au sens nestorien. La *nature humaine*, constituée par le sang et la chair, désigne encore l'ensemble des hommes, de même que l'hypostase de l'homme désigne, selon le concept nestorien, non pas une personnalité générale, mais un homme (Jésus) en particulier.

(1) Cf. *Tract.*, p. 37 : Il s'est fait homme de sa créature, c'est-à-dire, de la nature humaine ; p. 163 : Il a renouvelé ses créatures... quand il s'est fait homme de la nature humaine ; p. 186 : Il est dit consubstantiel aux deux souches, à l'Essence et à l'humanité ; p. 169 : parlant de la pierre détachée de la montagne, selon la vision de Daniel, il dit que la montagne est « la nature entière des hommes » ou la famille d'Abraham ; Dieu, quand il s'est incarné d'elle, a été appelé la pierre.

(2) *Tract.*, p. 30.

séminent entre la nature humaine et ce que nous appelons le genre humain au sens collectif, nous rappelle un passage du *Traité contre ceux qui disent deux natures* de Timothée Ælure. Le même phénomène peut y être observé. « On parle d'une nature ou d'une substance de toute l'humanité (*prise*) simultanément, comme dans ce (*texte*) : « Il a soumis et il soumet à la nature humaine, (c'est-à-dire au genre humain), toute la race des animaux, des oiseaux, des reptiles, et de ceux qui nagent dans les eaux ». A son tour, chaque homme est aussi appelé nature humaine ou substance d'homme ordinaire, parce que tout homme créé par Dieu est constitué parfait de l'âme et du corps. Ils semblent donc enlever (*quelque chose*) de l'équivalence des appellations de la nature entière et de la nature de chaque homme, ceux qui attribuent deux natures aux (*êtres*) simples, en disant deux natures dans l'unique Seigneur et Dieu Jésus-Christ. » (1)

Nous trouvons ici la *nature humaine* désignant le genre humain, c'est-à-dire, l'ensemble des hommes; et nous pouvons comprendre l'explication que Timothée a donnée de la formule ἐκ δύο φύσεων, quand il a été forcé de reconnaître qu'elle avait des attestations patristiques (2). C'est dans la 27^e réfutation du Tome de Léon (3) que Timothée est amené à s'occuper de cette formule condamnée par le Pape dans la confession d'Eutychès (4). « Si quelqu'un parmi les saints Pères a dit « de deux natures » l'unique Christ (ἐκ δύο φύσεων τὸν ἕνα Χριστόν), il a enseigné que c'est de l'universalité de la nature humaine que le Verbe de Dieu s'est incarné. » En réalité, Timothée est tout entier à écarter le danger de nestorianisme créé par cette formule; il ne

(1) Addit. 12158, f. 19 r B.

(2) On s'attendrait à voir Timothée se prononcer énergiquement en faveur de cette formule employée si souvent par S. Cyrille. Il ne le fait pas; le passage montre que l'archevêque monophysite ne comprenait pas l'expression dans le sens voulu par son prédécesseur sur le siège d'Alexandrie. C'est probablement la recrudescence d'antinestorianisme qui fit abandonner cette locution très suspecte.

(3) Addit. 12156, f. 48 v B-C.

(4) Cf. *supra*, p. 394, not. 2, le passage critiqué du Tome.

s'agit pas pour lui d'observer qu'elle doit marquer la permanence sans confusion des éléments dans le Christ; il faut avant tout éviter l'affirmation de deux *natures* avant l'union, car elle place à côté du Verbe une *nature* humaine, un homme, préexistant à l'union, et qui aurait *ensuite* été pris par le Verbe. Aussi continue-t-il : « Avant l'incarnation, le Verbe de Dieu était dépourvu de chair (ἄσαρκος). Mais après l'union, il y a « l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée », de la chair humaine et de l'âme commune, comme l'était aussi la Vierge. On n'appelle pas *nature singulière*, comme celle de chacun d'entre nous, le corps de Dieu le Verbe, (*ce corps*) qui a été pris, parce que c'est en celui-là même qui l'a pris qu'il (*le corps*) existe. » Tous les témoignages patristiques (ou pseudépigraphiques) allégués à la suite ne visent qu'à exclure le nestorianisme soupçonné dans la formule en question.

Ces textes nous le montrent : la pensée que Cyrille exprimait en concédant aux diophysites la formule ἐκ δύο φύσεων n'a pas été reprise jusqu'à Sévère. Elle avait, en réalité, comme nous avons cru devoir l'expliquer, un aspect nestorien; ceux qui ne s'approprièrent pas la théorie de la séparation en considération purement intellectuelle ne purent l'en dépouiller. Cependant, ces derniers eux-mêmes employèrent l'expression, parce qu'elle venait des Pères. Ils ne semblent pas avoir eu recours, pour l'expliquer, à la *nature humaine* universelle, préexistant aux individus comme l'ensemble des propriétés essentielles, ainsi que l'établissait la métaphysique platonicienne. Leur philosophie, s'il ont employé une philosophie en exposant le dogme, était beaucoup plus simple; elle ne connaissait aucunement l'abstrait, l'universel; elle se portait toujours vers l'être, la substance. Ils ont dit que le Verbe s'était incarné de (ἐκ) l'humanité, ou de la nature humaine, comme ils ont dit qu'il était *de nous* (ἐξ ἡμῶν); ce qui signifie qu'il a « participé au sang et à la chair », qu'il s'est fait homme en vérité et non en apparence. Toutes ces expressions ne sont que des réminiscences scripturaires, sans grande analyse philosophique (1). En tout

(1) L'expression « *ex nobis* » a pour but de rejeter la doctrine de ceux qui font venir le corps du Seigneur soit du ciel, soit d'autre part que de

Cas, le concept d'une nature humaine universelle, au sens d'un principe d'être (*ens quo*), d'une essence spécifique, ou d'un ensemble de propriétés essentielles à l'homme, est bien loin de leur pensée, quand ils emploient la formule *ἐκ δύο φύσεων*. Cyrille et Sévère entendaient par *φύσεις* deux réalités individuelles, se les représentant au moment *idéal* qui précède l'union, pour que l'existence indépendante et propre ainsi imaginée méritât à chacune d'elles le titre de *nature* ou d'*hypostase*. Les autres monophysites, moins scientifiques et peut-être plus aveuglément antinestoriens, ne firent pas usage de la théorie de la *considération*; pour expliquer une formule traditionnelle, ils considérèrent la *nature* humaine comme l'ensemble des individus humains, dont le Christ est tiré par l'incarnation, étant réellement homme selon la chair.

* * *

L'étude des formules monophysites a eu pour premier résultat de confirmer les assertions de notre chapitre précédent. C'est parce que la terminologie christologique de nos auteurs attache aux termes *φύσις*, *ὑπόστασις*, et même *πρόσωπον*, le sens commun d'*individu* que leur formule favorite a été celle de la plus rigoureuse unité. La même raison explique le rejet des expressions diophysites, réputées nestoriennes, jusqu'au moment où des

la Vierge. Nous ne citerons qu'un passage de Philoxène (*Tract.*, p. 38) : « Au sujet du corps (litt. de la *corporéité*) de notre Seigneur et Dieu, nous confessons, comme nous l'avons appris de Paul : « Ce n'est pas des Anges qu'il a pris, mais de la semence d'Abraham » (*ad Hebr.*, II, 16). Que s'il est écrit que Dieu y a participé, je veux dire, à la semence d'Abraham, et qu'il est devenu en tout semblable à ceux qu'il a appelés ses frères, pourquoi les hérétiques disent-ils le contraire, et s'écartent-ils des enseignements de l'Eglise à cause de leurs opinions insensées? En un autre endroit l'Apôtre a encore parlé de façon à montrer clairement d'où le Christ s'est incarné : « (... ceux) de qui le Christ est selon la chair, Dieu béni par dessus tout » (*ad Rom.*, IX, 5). Il parle des Israélites, car il s'agit d'eux en ce passage. Si le Christ, qui est connu comme étant auparavant du Père, est des Juifs selon la chair, comment disent-ils qu'il n'est pas de nous, mais d'autre part, selon la chair? »

explications et des corrections les rendirent inoffensives. Le second chapitre a déjà détruit la majeure partie des arguments allégués pour montrer que les monophysites ont mélangé et confondu les éléments dans le Christ. En réalité, ce mélange, cette confusion n'ont pas lieu; l'humanité n'est ni transformée essentiellement, ni supprimée, et le Verbe reste Dieu. Les formules mêmes qui paraissent justifier le plus clairement l'accusation (μία φύσις σύνθετος, δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ μόνῃ, ἐκ δύο φύσεων) n'ont d'autre but que de marquer nettement la présence et la permanence d'une humanité réelle, consubstantielle à la nôtre, dans le Christ.

Nous avons, en outre, constaté que le monophysisme sévérien n'est pas un phénomène isolé dans l'histoire des dogmes. Il a ses précédents et sa tradition. Dans le développement scientifique donné à sa christologie, principalement par les travaux de Sévère, la secte a pour docteur et pour maître l'illustre S. Cyrille d'Alexandrie. Le patriarche d'Antioche semble avoir pris pour règle de n'accepter que les idées du saint archevêque, de n'employer que ses expressions et ses formules. Le chapitre suivant ajoutera un nouvel et remarquable élément à cette constatation (1). Avant de l'aborder, il nous reste à dire un mot des termes *anhypostasie* et *enhypostasie*, employés par les auteurs modernes pour caractériser différents systèmes christologiques. Loofs, nous le savons déjà, en est arrivé, après Dorner, à cette étrange opinion que l'humanité du Christ, au jugement de S. Cyrille, est la nature humaine générale et non pas une nature humaine singulière et individuelle (2). D'après cet auteur, dans la christologie cyrillienne, φύσις et ὑπόστασις n'ont pas le même sens; l'humanité est une φύσις ἀνυπόστατος, et l'archevêque d'Alexandrie devient le patron et le défenseur de la doctrine de l'*anhypostasie* de la nature humaine dans le Christ.

(1) Nous verrons (chap. III, art. 2) que Sévère a repris à S. Cyrille la formule scientifique de la distinction spécifique permanente entre la divinité et l'humanité.

(2) Loofs, *Leontius von Byzanz*, p. 48, dit que, pour Cyrille, « die menschliche Natur in Christo (ist) die nicht individualisierte menschliche Natur im Allgemeinen ».

Si cette manière de parler signifiait uniquement que l'humanité du Verbe incarné n'est pas une hypostase, nous n'y verrions rien à redire. Nous avons constaté nous aussi, dans les pages précédentes, que Cyrille refuse le titre de ὑπόστασις à cette humanité. Mais Loofs se trompe quand il affirme que, *tout en étant φύσις*, l'humanité du Christ, d'après S. Cyrille, n'est pas ὑπόστασις. L'archevêque d'Alexandrie, nous l'avons vu (1), ne connaît pas de différence entre ces deux termes dans le langage christologique; une φύσις ἀνυπόστατος est pour lui absolument inexistante; cette locution associe l'affirmation et la négation d'une même chose, pour aboutir au néant. Le terme *anhypostasie*, au sens dans lequel on l'emploie, prête à l'époque de S. Cyrille une distinction entre nature et hypostase qui ne se produit que plus tard en Orient (2). Cet anachronisme n'a pas peu contribué à jeter les historiens du dogme dans l'opinion singulière que nous avons signalée. Nous le répétons : si l'humanité du Christ n'est pas, au jugement de S. Cyrille, une *hypostase*, elle n'est pas davantage une *nature*, et quand, recourant à la considération logique, l'illustre Docteur juge bon de donner à cette humanité le titre de *nature*, il ne se fait nul scrupule de lui attribuer aussi celui d'*hypostase*. L'humanité que le Verbe s'est unie, n'est pas la nature humaine en général; l'ensemble des propriétés essentielles de l'homme; c'est une chair bien particulière et bien concrète, animée d'âme raisonnable; c'est cette humanité bien déterminée qui a été engendrée de la Vierge, et qui est uniquement et exclusivement celle du Verbe. Elle n'est anhypostatique que parce qu'elle n'existe pas d'une façon indépendante et comme un sujet distinct et séparé; la même raison empêche de l'appeler une *nature*. On agira donc prudemment en se défiant d'une expression si équivoque et qui correspond, chez Loofs, à une pensée tout-à-fait erronée.

On a désigné sous le nom de « théorie de l'*anhypostasie* » l'interprétation (*cyrillienne*) de la doctrine de Chalcédoine par

(1) Cf. *supra*, p. 231 s.

(2) Avec les néo-chalcédoniens, Léonce de Byzance, et déjà Jean Grammaticus.

Léonce de Byzance (1). Ici l'expression se justifie, car Léonce distinguait soigneusement les concepts de *nature* et d'*hypostase* en christologie (2). Il a proposé, pour le mode de l'union, l'explication qui est restée celle de la dogmatique catholique. Léonce a appelé l'humanité du Verbe ἐνυπόστατον pour s'opposer à la fois aux monophysites exagérés et aux nestoriens; les premiers détruisaient réellement cette humanité en ne voyant en elle qu'une apparence, un accident (ἀνυπόστατον); les autres lui attribuaient une existence individuelle séparée de celle du Verbe, et la comptaient comme une seconde hypostase (ὑπόστασις). Prenant une voie moyenne entre les deux extrêmes, Léonce affirme, par son système de l'enhypostasie, que l'humanité du Verbe, malgré sa réalité singulière et déterminée, n'a jamais existé par elle-même, séparée du Verbe, mais qu'elle a été prise dans l'unique hypostase du Fils dès le premier moment de son existence (3). Nous disons que S. Cyrille, bien qu'en d'autres termes, a proposé exactement la même doctrine quant au mode de l'union; nous n'en voulons pour preuve que le soin mis par ce Père à refuser à l'humanité le titre de *nature*, parce que cette appellation lui attribuerait l'existence *à part et indépendamment du Verbe* (4). Même dans la formule ἐκ δύο φύσεων (= ἐκ δύο ὑποστάσεων), Cyrille ne reconnaît à l'humanité aucune existence *réelle* avant l'union et en dehors de l'union (5). L'enhypostasie ne se distingue pas adéquatement de l'anhypostasie; ces deux théories ont un point commun : elles nient que l'humanité du Christ soit une hypostase. Pour Léonce, la négation s'arrête à l'hypostase, à cause de la distinction reçue entre φύσις et ὑπόστασις, et l'humanité, existant par l'hypostase du Verbe, est φύσις

(1) Cf. JUNGLAS, *l. c.*, p. 148 s.

(2) *Ibid.*, p. 85 s.

(3) JUNGLAS, *l. c.*, p. 148, conclut, après avoir exposé les deux théories extrêmes et la théorie intermédiaire de Léonce : « Um dieses eigenartige, zwischen Monophysitismus und Nestorianismus liegende Verhältnis der menschlichen Natur Christi kurz zu charakterisieren, nennt er (Leont.) sie ein ἐνυπόστατον. »

(4) Cf. *supra*, p. 277 s.

(5) Cf. *supra*, p. 391 s.

ἐνυπόστατος. Cyrille ignore cette distinction, en christologie; il pousse la négation jusqu'au bout. L'humanité, n'étant pas *hypostase*, n'est pas non plus *nature* (1). L'élément doctrinal *positif* ajouté par le terme ἐνυπόστατος, l'existence *dans et par* le Verbe, a pour correspondant chez Cyrille la théorie de l'*appropriation* (ἰδιοποίησις) (2) de l'humanité au Verbe. Nos auteurs monophysites ont, encore beaucoup plus clairement que l'archevêque d'Alexandrie, la doctrine des néo-chalcédoniens quant au mode d'existence de l'humanité du Verbe (3). Nous nous contenterons de citer quelques textes à l'appui de notre assertion. Timothée Ἐλνρε, en expliquant la formule ἐκ δύο φύσεων employée par les Pères, a écrit : « Avant l'incarnation, le Verbe de Dieu était ἄσαρκος; mais, après l'incarnation, il y a une nature (*unique*) de Dieu le Verbe incarnée, de la chair humaine et de l'âme commune, comme était aussi la Vierge. Mais on n'appelle pas nature singulière, comme celle de chacun d'entre nous, le corps de Dieu le Verbe, (*ce corps*) qui a été pris, *parce que c'est en celui-là même qui l'a pris qu'il existe*. » (4) Philoxène a dit encore plus clairement : « La nature du Verbe, qui est la divinité, est une (*nature*) incarnée après l'incarnation (litt. : *après le corps*); une autre nature n'est pas comptée avec elle. Et si le corps et l'âme ne sont pas comptés (*comme*) hypostases.

(1) On ne peut donc dire que l'humanité du Christ est, chez Léonce, une φύσις ἐνυπόστατος, et, chez Cyrille, une φύσις ἀνυπόστατος.

(2) Les locutions ἰδίᾳ σάρξ, ἰδίᾳ σῶμα reviennent très fréquemment sous la plume de S. Cyrille, et elles ont pour but d'exclure la théorie nestorienne qui faisait de l'humanité du Christ celle de ἐτέρου τινός. (Cf. par ex. : PG., t. LXXVI, 1436 A; LXXVII, 237 A, 301 D, 116 A, etc.). C'est la valeur que Cyrille attribue explicitement au terme ἰδίᾳ en justifiant le 11^e anathématisme, contre les attaques de Théodoret (PG., t. LXXVI, 372 D).

(3) On se rappellera également très à propos, dans la question présente, les passages que nous avons cités (*supra*, p. 264 s.) pour montrer la raison pour laquelle les monophysites refusent à l'humanité, pourtant parfaite, du Christ le titre de φύσις.

(4) Addit. 12150, f. 48 v C. — La traduction littérale pour « incarnation, incarnée » est « incorporatio, incorporata ». Le *corps*, nous le savons, désigne l'humanité parfaite.

tase différente dans l'hypostase du Verbe, *parce que c'est dans l'hypostase du Verbe que leur hypostase a été faite*, de la même façon ils ne sont pas comptés (comme) nature différente avec la nature du Verbe, *parce que c'est dans la nature du Verbe que leur nature a été formée et faite.* » (1) Enfin, Sévère écrit dans sa seconde réponse à Sergius le Grammairien (2) : « Comment quelqu'un osera-t-il appeler « deux natures » ou « deux hypostases », celui qui « de deux » a été glorieusement formé, l'unique Christ? Car il n'y pas un moment depuis que, selon la parole de l'Évangile, le Verbe a couvert la Vierge de son ombre, où ne soit pas *le sien*, le corps qui lui a été uni, (*ce corps*) animé d'âme raisonnable.... En effet, le Verbe qui a son être avant les siècles, qui est éternellement avec le Père, qui est vu en son hypostase (3), et qui est simple par l'essence, est devenu composé par l'économie. L'expression : « *il s'est incarné* » donne à entendre que c'est dans le Verbe (4) qu'a été constituée la chair animée d'âme raisonnable, et que ce n'est pas par elle-même dans son hypostase propre (5) qu'elle a été formée. » (6)

Ces textes sont assez clairs par eux-mêmes pour se passer de commentaire. On serait donc mal venu à caractériser la christologie cyrillienne et monophysite par la théorie de l'anhypostasie, comme on l'entend généralement. Si l'on fait attention au sens *réel* du terme, le mode d'union admis par nos monophysites pour l'humanité du Christ est vraiment, comme pour les néo-chalcédoniens, l'enhypostasie ou l'assomption en l'unité d'hypostase du Verbe.

(1) BUDGE, l. c., p. CXXVII. Pour comprendre exactement ce texte, il faut songer à la synonymie de φύσις et ὑπόστασις, et remplacer ces deux termes par « réalité concrète ».

(2) Addit. 17134, f. 18 v A.

(3) C'est-à-dire, dans le Père. Allusion à Joan. XIV, 9.

(4) Littér. ad, apud Verbum.

(5) Καθ' ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει.

(6) Nous avons cité (*supra*, p. 395 s.) le passage du 3^e livre *Contra Grammaticum* dans lequel Sévère justifie le titre de *hypostatique* donné à l'union, « parce que c'est dans l'union au Verbe, qui est avant les siècles, que cette chair a été constituée et amenée à l'existence, et parce qu'elle a acquis du même coup l'existence et l'union. »

CHAPITRE III.

LE CONCEPT DE PROPRIÉTÉ (ἰδίον) DANS LA DOGMATIQUE MONOPHYSITE.

Nous avons étudié jusqu'à présent le développement scientifique de la christologie monophysite dans son opposition à la doctrine nestorienne ou chalcédonienne. Ce procédé nous servira encore, dans ce troisième chapitre, à mieux comprendre une notion de la plus haute importance pour quiconque veut s'expliquer certaines particularités très étranges dans le système de nos auteurs. Dans notre première section dogmatique, nous avons entendu les docteurs monophysites se prononcer énergiquement contre le mélange, la confusion, et une altération quelconque de la divinité et de l'humanité dans et par l'union. Ils affirment et soutiennent que le Christ est Dieu parfait et homme parfait, consubstantiel au Père et à nous (1). Mais les déclarations ne suffisent pas dans une question de cette nature; c'est peu qu'un théologien reconnaisse la conservation inaltérable des éléments du Christ dans leur intégrité, s'il emploie d'autre part des expressions suspectes, et s'il pose des principes qui semblent conduire à un résultat tout différent de ses affirmations premières. Les monophysites se sont trouvés dans cette situation en face de l'orthodoxie chalcédonienne. Les formules *μία φύσις* etc., et *ἐκ δύο φύσεων* ont provoqué de légitimes soupçons, voire même des accusations formelles, dans le camp catholique. Nous espérons avoir montré que la pensée de nos auteurs vaut mieux que leurs paroles, et que les expressions susdites ne comportent pas, dans l'esprit de ceux qui les profèrent et les défendent, la conception d'une sorte d'amalgame monstrueux de la divinité et de l'humanité par l'incarnation du Verbe. Les adversaires du Synode ont aggravé leur cas en s'élevant avec violence contre deux passages du Tome de S. Léon. Préoccupé de maintenir la différence essentielle des deux éléments dans le Christ, le Pape

(1) Cf. *supra*, p. 200 s.

avait nettement marqué la dualité permanente des natures. Il avait écrit (1) : « *La propriété* de chacune des deux natures et substances étant sauvegardée, et s'unissant en une seule personne, la majesté s'est revêtue de la bassesse, la force de la faiblesse, l'éternité de la mortalité..... Celui qui, demeurant dans la forme de Dieu, a fait l'homme, s'est fait homme lui-même dans la forme de l'esclave. Chaque nature conserve sans détriment *sa propriété*, et de même que la forme de Dieu n'anéantit pas la forme de l'esclave, ainsi la forme de l'esclave ne lèse pas la forme de Dieu. » Et en un autre endroit : « Chaque forme opère, en communion avec l'autre, *ce qui lui est propre* : le Verbe faisant ce qui appartient au Verbe, et la chair ce qui est de la chair. L'un d'eux brille par les miracles, et l'autre supporte les infirmités. » (2) Nous avons souligné dans ces textes les mots *propriété*, *propre*, car c'est d'eux que vint toute la difficulté. Les monophysites rejetaient la dualité des natures après l'union; ils ne voulurent pas davantage entendre parler de la *propriété des natures* une fois l'incarnation accomplie. La mention de *propriété* les scandalisait autant que la pluralité des natures affirmée par le Pape. S. Léon n'affirmait cette *propriété* que pour écarter toute idée de confusion et de mélange. Nos auteurs la nièrent catégoriquement et n'en furent que plus suspects d'eutychianisme aux yeux des chalcédoniens.

Notre tâche est de reconnaître d'abord en quel sens les monophysites ont nié la conservation des propriétés des natures après l'union. Nous verrons ensuite Sévère perfectionner la christologie de la secte, par la doctrine de la permanence de la propriété

(1) *Epist. dogm.*, c. III : « *Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas... qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.* » Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n° 132.

(2) « *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.* » *Ibid.*, n. 133.

« en qualité naturelle ». Le concept du « propre » s'appliquant encore à l'activité dans le Christ, nous rattacherons à cette étude l'examen de la théorie de l'activité unique (μία ἐνέργεια). Tels seront les trois articles du présent chapitre. Nous ajouterons quelques notes sur l'exégèse monophysite, et sur l'emploi de la communication des idiomes; on verra aisément le lien qui rattache ces remarques à la doctrine exposée dans le corps du chapitre.

ART. 1. — L'OPPOSITION MONOPHYSITE A LA CONSERVATION DES
PROPRIÉTÉS DES NATURES APRÈS L'UNION.

Timothée Ælure ouvre la série des tenants de l'opposition, dans son grand ouvrage *Contre ceux qui disent deux natures*. La seconde partie de ce Traité, comme nous l'avons déjà fait remarquer (1), est entièrement consacrée à montrer que tous les passages christologiques de l'Écriture se rapportent à un sujet rigoureusement unique. Pour Timothée, l'affirmation de la permanence des propriétés après l'union ne fait qu'une avec celle de la dualité des natures; toutes deux se comprennent et se réfutent de la même façon, parce que toutes deux sont nécessairement nestoriennes. En parlant toujours d'un seul et même Christ, Verbe incarné, les Écritures interdisent de conserver, après l'union, les propriétés des natures aussi bien que les natures elles-mêmes. Timothée ne comprend pas comment les adversaires maintiennent leur affirmation en présence des textes qui établissent si évidemment l'unité du Christ. « Comment donc est conservée la propriété de chacune des natures? Que ceux-là nous le disent, s'ils le peuvent, qui disent deux natures. Car voici que celui qui a été vu sur terre, c'est celui-là même qui est attesté (comme) siégeant sur les chérubins; et bien qu'il soit invisible par sa nature, il est dit qu'il s'est fait corps et chair, et qu'il a été vu selon l'économie, lui qui est invisible et incorporel. Celui qui est le Dieu béni dans les siècles est dit

(1) Cf. notre article sur la christologie de Timothée Ælure, *Revue d'hist. eccl.*, t. IX, Louvain (1908), p. 696 s.

« d'Israël dans la chair »... Celui dont le trône est (*établi*) de toute éternité et pour l'éternité, est dit avoir été oint selon l'économie. Celui qui, dès le principe, a posé les fondements de la terre, est devenu notre frère pour notre rédemption, ainsi qu'il est écrit. » (1) A chaque instant Timothée revient sur des considérations de ce genre; il exclut la conservation des propriétés de chaque nature, au nom de l'unité du sujet dans le Christ (2).

Qu'est-ce donc que Timothée entend par ces *propriétés*? Après avoir énuméré, en les rapportant à l'unique hypostase du Verbe incarné, toutes les prérogatives que l'Écriture attribue au Christ, en le considérant tantôt comme Dieu et tantôt comme homme, il conclut : « A quelle nature diront-ils que *de telles propriétés* appartiennent, ceux qui pensent « deux natures » (*au sujet du Christ*)? Le sang, en effet, est étranger à la nature divine quand elle est conçue sans la chair, et *les propriétés* qui lui appartiennent et qui lui conviennent (*à la divinité*) sont seules conservées, pour employer leur langage; et le nom de Jésus-Christ ne lui convient pas. De la même façon, il n'appartient pas à la nature humaine que la rédemption de toute l'humanité s'accomplisse par son sang, ni que tout lui soit soumis, ni qu'elle soit prêchée (*comme*) Dieu parmi tous les peuples. » (3) Les *propriétés* de chacune des natures sont donc, non pas leur essence spécifique, mais ce qui leur appartient en propre et doit être rapporté exclusivement à chacune d'elles. Timothée cite le texte : « *Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* », puis il continue : « Si donc le Père a livré son propre Fils pour nous, comment ceux qui disent deux natures conservent-ils les propriétés de chacune des natures? Car être livré ne convient pas à la nature divine, de même que mourir pour nous ne convient pas à la nature humaine. Une est donc la nature du Verbe incarnée, car c'est ainsi que, selon les Écritures, le Verbe de Dieu a souffert pour nous dans la chair. C'est,

(1) Addit. 12136, f. 13 v C et suiv.

(2) *Ibid.*, f. 16 r A et C; v B et C; 17 v A-B; 18 v A; 19 r A; v C, etc.

(3) Addit. 12136, f. 16 r C. On peut encore remarquer comment, en ce passage, « nature humaine » est pris exactement comme synonyme de « individu humain » ou « homme ».

« en effet, le Christ Jésus qui est mort pour nous... Comment donc les diophysites peuvent-ils encore, comme ils disent, conserver les propriétés des natures à chacune d'elles? » (1)

On pourrait multiplier les citations absolument semblables. On reconnaît clairement que Timothée ne comprend pas, sous le nom de *propriétés* de chaque nature, ce que S. Léon et les partisans du concile de Chalcédoine voulaient affirmer en disant : *salva proprietate utriusque naturae*. Bien loin de s'arrêter au maintien de la distinction spécifique entre la divinité et la chair, la permanence des *propriétés* des natures aboutit, pour Timothée, à la *division* et à la *séparation* du Verbe incarné; elle a toutes les conséquences de la doctrine nestorienne; elle se heurte à la même contradiction avec les Écritures, dans lesquelles l'unité du Christ, Dieu fait homme, et non pas homme divinisé d'une certaine façon, est enseignée. Aussi, il est impossible d'admettre une *union* (ἔνωσις) véritable, physique et hypostatique, si l'on prétend parler encore de propriétés des natures dans le Christ : « Si, selon le langage de leur impiété (2), chaque nature conserve sa propriété, et que les natures procèdent l'une avec l'autre jusque maintenant, c'est-à-dire vont l'une avec l'autre (3), adhérant par juxtaposition (il s'agit évidemment de Dieu le Verbe et de l'homme né de Marie, comme ils disent) (4), Dieu n'a pas envoyé son Fils au monde, quand il a été fait de la femme, et celui qui est égal à Dieu, Dieu le Verbe, ne s'est pas anéanti... et le Verbe ne s'est pas fait chair. » De l'avis donc de Timothée, les propriétés des natures ne demeureraient sauvées que si l'on pouvait encore, après l'incarnation, rapporter certaines paroles, actions et qualités au Verbe *pris séparément*, et certaines autres à un homme existant aussi

(1) *Ibid.*, f. 16 v B-C.

(2) *Ibid.*, f. 13 r C.

(3) Litt. : « Currunt naturae una cum altera, scilicet eunt una cum altera ». Timothée ne peut comprendre l'union, dans le cas de la permanence des propriétés, que comme la *συνάφεια* nestorienne.

(4) Cette parenthèse appartient au texte même de Timothée. On voit que les « deux natures » sont bien entendues dans le sens de deux individus distincts.

individuellement et par lui-même (c'est-à-dire à une *nature* humaine). Il ne peut en être ainsi. Car l'union hypostatique ou naturelle, dont le propre est de ramener le Verbe et la chair à l'unité d'existant et d'individu, a constitué le Verbe incarné comme unique sujet des actions et passions, et l'on doit dire que c'est lui qui a eu faim, soif, qui s'est fatigué, a souffert, est mort et ressuscité, etc. Ceux qui conservent les propriétés des natures après l'union affirment en réalité *deux sujets*, auxquels on peut rapporter certains attributs comme exclusivement propres à chacun d'eux; ils introduisent la division dans le Christ indivisible, ils sont de véritables nestoriens (1).

On voit donc ce que sont les *propriétés* dont Timothée refuse d'admettre la permanence après l'union. Il ne s'agit pas des essences spécifiques, car l'archevêque monophysite confesse parfaitement que l'union s'est opérée sans mélange, sans confusion et sans altération substantielle des éléments. Le Verbe est demeuré ce qu'il était, et la chair est toujours chair, comme Timothée le répète souvent. Les attributs et prérogatives, les qualités et actions du Christ en tant que Dieu et en tant qu'homme ne pourraient être signalées comme *propriétés* que si l'humanité et la divinité existaient dans l'union comme deux *natures*, c'est-à-dire comme deux êtres individuels; alors seulement chacune pourrait réclamer comme exclusivement siennes

(1) En réfutant les diophysites, qui rapportent l'anéantissement à la nature humaine, Timothée comprend encore qu'il s'agit d'un *individu humain* distinct du Verbe; il remarque qu'en ce cas, le Christ (c'est-à-dire cet homme) aurait volé son égalité avec Dieu plutôt qu'il ne se serait anéanti lui-même. Puis il continue (Addit. 12180, f. 10 r A) : « Comment donc sont conservées les propriétés de la nature de celui qui a été entièrement exalté, à qui Dieu a donné les (*prérogatives*) qui ne conviennent qu'à Dieu le Verbe, au Fils unique du Père? S'il faut croire de la sorte, c'est-à-dire, admettre une telle impiété, le Père a dépouillé son Fils de la dignité divine et de son nom, et sa gloire, il l'a donnée à un autre, en lui attribuant un nom supérieur à tous les noms et l'adoration. » L'exaltation dont il est ici question, n'est pas la transformation substantielle de l'humanité, mais la communication des prérogatives divines par l'union au Verbe, désormais sujet unique auquel seront rapportées toutes les choses de l'économie.

les particularités de son être ou de son opération; celles-ci lui seraient *propres*, lui appartiendraient comme à un sujet distinct. En prenant cette attitude contre le nestorianisme présumé de ses adversaires chalcédoniens, Timothée ne croyait pas nuire à la distinction permanente de la divinité et de la chair. Pour lui, cette distinction n'était absolument pas en jeu dans la controverse présente. Emporté par l'ardeur de l'attaque contre les nestoriens vrais ou supposés, il a complètement négligé le développement scientifique de la non-altération des éléments; il s'est contenté de l'affirmer par l'exclusion de la confusion et du mélange et par le maintien de la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre.

Timothée écrivait à l'empereur Léon : « Les 318 Pères.... ont proclamé que le Fils unique de Dieu est consubstantiel à son Père, qu'il est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité, est monté au ciel, et qu'il reviendra juger les vivants et les morts; mais ils n'ont pas fait mention en lui d'hypostases, de natures ou de *propriétés*, et ne l'ont point divisé; au contraire, ils ont confessé que les choses divines et les choses humaines de l'économie appartiennent à un seul. C'est pourquoi je n'accepte pas les choses qui ont été faites à Chalcédoine, parce que j'y trouve la division et le partage de l'économie. » (1) Voilà bien ce qu'il entend par *propriétés* : les choses divines et les choses humaines de l'économie! Dans le même sens, Philoxène de Mabboug porte son 8^e anathème contre le concile de Chalcédoine « parce qu'il sépare, dans l'unique Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, les natures, *propriétés* et activités, les choses sublimes et humbles, divines et humaines. » (2) Les *excelsa et humilia, divina et humana*, sont bien les *propriétés* dont Philoxène rencontre, comme Timothée, la *séparation* dans la définition du Synode. Il s'élève encore contre cette prétendue attribution des propriétés à deux

(1) MICHEL, *l. c.*, p. 120.

(2) BUDGE, *l. c.*, p. cxix. Le texte, qui porte : « le synode de *Mqdund* », doit évidemment être corrigé en *Klqdund*, comme au premier de ces anathèmes. La confusion entre *m* et *kl* est extrêmement aisée en syriaque.

individus distincts dans sa *Profession de foi* (1) : « Un est le (*Fils*) unique, en qui le nombre n'existe pas (2), dans les choses célestes et dans les choses terrestres. Les choses uniques (3) appartiennent à l'Unique et non à « un autre et un autre », comme disent les hérétiques. En effet, les choses élevées n'appartiennent pas à celui qui est élevé, et les choses abjectes à celui qui est vil, ni les choses divines à Dieu et les choses humaines à l'homme ; mais nous croyons que les choses viles appartiennent à l'élevé (4) qui s'est abaissé, et que les choses humaines appartiennent à Dieu qui s'est fait homme. Nous croyons que toutes les choses abjectes appartiennent au caché qui s'est manifesté, au Dieu immense qui s'est fait volontairement homme mortel, tout en restant Dieu et immortel par sa nature ; c'est à lui qu'appartiennent la souffrance et la mort. » Dans le 8^e chapitre de son écrit contre Nestorius (5), l'évêque de Mabboug réfute la doctrine chalcedonienne en recourant, par un argument *ad hominem*, à la considération des *propriétés*. Nous ne reprendrons pas ici son argumentation ; il prétend acculer l'adversaire, qui reconnaît dans le Christ deux natures, avec leurs propriétés, singularités et activités, à confesser aussi deux hypostases. Ce qui nous intéresse davantage, c'est que Philoxène énumère les propriétés de la nature humaine et de la nature divine ; on va voir qu'il ne s'agit pas de « *proprietas utriusque naturae* » du Tome de Léon. « Voici les propriétés de la nature humaine : (*être*) homme et créature, fini, composé, visible, limité, tangible, variable, imparfait, passible, mortel, corruptible, périssable. Et voici les propriétés de la nature divine : (*être*) Dieu et créateur, simple, invisible, infini, intangible, invariable, parfait, impassible, immortel, incorruptible,

(1) *Ibid.*, p. xcviij.

(2) Le nombre, nous l'avons vu, est pour Philoxène le résultat de la séparation des êtres considérés comme des individus distincts et groupés.

(3) Litt. : « *Singularitates singularis sunt* ».

(4) Corriger (*l. c.*, l. 18) *d'dmâ* en *d'rmâ*.

(5) BUDGE, *l. c.*, p. cxxvii s. Il semble bien que, sous le nom de Nestorius, c'est Léon de Rome que Philoxène a en vue ; ce sont les expressions et les doctrines du Tome qu'il combat dans son écrit.

impérissable. » Ces propriétés sont donc, en réalité, les attributs ou idiomes, et nullement la qualité essentielle ou l'essence spécifique des natures unies dans l'unique hypostase du Christ. On se demandera peut-être comment Philoxène a pu s'élever contre la doctrine chalcédonienne au sujet des *propriétés* ainsi conçues. Plusieurs fois, en effet, il réunit les unes et les autres en de longues énumérations (1), pour les reconnaître toutes au Christ. Il importe de remarquer que son anathème condamne la *séparation*, la *division* des propriétés, leur répartition entre deux *natures* comme telles, c'est-à-dire, entre deux êtres individuels rattachés seulement par une union extrinsèque. Philoxène reste de la sorte en parfait accord avec lui-même et avec Timothée Ælure. Ce n'est pas aux *natures* qu'il attribue les propriétés, mais c'est à l'unique Verbe incarné, à l'unique nature ou hypostase du Verbe incarnée, qu'il rapporte ces diverses qualités ou ces attributs. D'ailleurs Philoxène ne fait pas grand usage du terme *propriétés*; il ne semble le connaître que par les écrits des adversaires, et ne l'employer que pour argumenter contre eux. Il préfère parler des « choses élevées et humbles, divines et humaines », et là encore, ce n'est pas l'attribution des unes et des autres à l'unique Christ qu'il combat, mais le *partage* et la *division* qui résultent de leur répartition entre deux *natures*. Sa *Lettre aux moines* (2) est entièrement consacrée à montrer que l'on ne peut trouver dans le Christ « un autre et un autre », et qu'en conséquence, tout doit être rapporté à l'unique Verbe incarné. C'est lui qui a souffert, a été crucifié, etc.; la raison alléguée est toujours l'unité absolue de sujet après l'incarnation.

(1) Cf. p. ex. : sa *Profession de foi* déjà citée, BUDGE, *l. c.*, p. xcviij.

(2) A. VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 127 s. Voir p. ex., p. 133 : « Nous nous gardons bien de l'impiété de ceux qui disent que la Vierge a mis au monde Dieu et l'homme; ils divisent et comptent en deux l'Unique de Dieu, qui est de deux (ἐκ δύο), de la divinité et de l'humanité. Ils séparent et attribuent, dans l'unique Dieu incarné, les choses viles à l'un et les choses sublimes à l'autre, les vertus à l'un et l'humiliation à un autre. Car ils disent, ces menteurs : l'un a été engendré, et l'autre ne l'a pas été... etc. »

Dans la *Lettre aux moines de Beth Gaugai* (1), la répartition des attributs est encore considérée comme nécessairement nestorienne (2).

Nous en arrivons à la doctrine de Sévère d'Antioche. Comme on l'a déjà fait remarquer, il est aussi un adversaire décidé de la phrase du Tome : *Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura*, et il ne veut point que l'on parle encore après l'union de ἴδια ἑκατέρας φύσεως (3). Cependant nous devons faire un examen plus attentif de la pensée de Sévère sur ce point ; il semble s'y rencontrer une contradiction manifeste. Le patriarche monophysite a sûrement refusé d'admettre la permanence des propriétés des natures après l'union, mais il n'est pas moins certain, comme nous le verrons, qu'il a défendu, contre Sergius Grammaire, δύο ἰδιότητας dans le Christ (4). Avait-il donc des concepts différents au sujet de la valeur du terme *propriété* ? Il n'est guère admissible qu'un tel auteur se soit aussi ouvertement et aussi continuellement contredit qu'on pourrait le croire en lisant l'*Epistola de duabus naturis* du moine Eustathius. Nous prendrons ici les passages dans lesquels Sévère vise, explicitement ou implicitement, pour la condamner, la doctrine de

(1) *Ibid.*, p. 153 : « Celui qui attribue les choses sublimes à l'un et les choses basses à un autre confesse manifestement deux fils et détruit la rédemption opérée pour notre nature. » — Dans la *Lettre à Zénon* (*ibid.*, p. 172), il condamne comme nestorienne la doctrine « qui divise des natures et des hypostases dans l'unique Christ, et attribue les miracles à Dieu et les souffrances à l'homme ».

(2) On trouvera des détails complémentaires dans les notes sur l'exégèse monophysite des textes scripturaires christologiques. Cf. *infra*.

(3) Cf. JUNGLAS, *l. c.*, p. 113.

(4) D'après LEONT. BYZ., *Contra Nest. et Eutych.*, l. II (PG., t. LXXXVI, 1317 C-D), ce serait dans la lutte contre Julien d'Halicarnasse que Sévère aurait été forcé à reconnaître τὴν διαφορὰν καὶ τὰς ἰδιότητας. JUNGLAS, *l. c.*, p. 101 s., discute l'opinion de LEONTIUS au sujet du changement survenu dans la christologie de Sévère à cette occasion. Nous y reviendrons plus loin. Nous notons seulement ici que la polémique qui porta directement sur la différence et les propriétés fut menée par Sévère, non contre Julien, mais contre Sergius Grammaticus ; on peut s'en convaincre par l'analyse que nous donnons des documents de cette controverse (Addit. 17154). Cf. *infra*, Append. A, II.

S. Léon, sur la conservation des propriétés; nous réserverons à un examen ultérieur les endroits dans lesquels il établit lui-même la dualité des propriétés contre Sergius. Dès lors, Sévère nous apparaît en conformité parfaite avec les docteurs précédents de la secte. Les propriétés sont bien, pour lui aussi, les attributs ou idiomes, paroles, actions, qualités; il en admet parfaitement la conservation, mais il refuse de les répartir entre deux *natures*, par crainte de la séparation nestorienne de deux êtres individuels dans l'unique Christ.

Les documents que nous possédons dans le ms. Addit. 17154 ne constituent pas le dossier complet de la controverse entre Sévère et Sergius. Le Grammairien nous apprend lui-même, dans sa première lettre (1), qu'il avait auparavant composé, au sujet de la foi, un écrit qui se résumait en cette proposition : « Nous ne disons pas deux natures, ni (*deux*) propriétés, après l'union ineffable. » Sévère avait corrigé cette doctrine en ce sens : « Nous ne disons pas deux propriétés *séparées* », et c'est ce que Sergius ne parvenait pas à s'expliquer. Car l'argument employé par Sévère était inefficace quant à la conservation des propriétés. En effet, Dieu et la chair, dont Sévère voulait ainsi assurer l'intégrité, sont, dit Sergius, des essences et non des propriétés. Le Grammairien nous apprend à cette occasion ce que lui-même entend par propriétés. « Quoi donc ! Dirons-nous deux propriétés pour exclure la folie de ceux qui transforment les essences ? la chair étant comprise comme chair et la divinité ne venant pas au mélange (*avec la chair*). Mais c'est là conserver les *essences* et non les *propriétés*; car Dieu et la chair sont des essences, et les propriétés sont, pour Dieu, d'être éternel, et pour la chair, d'avoir été faite et de se corrompre. » (2) Les propriétés que Sergius envisage sont donc les qualités, les attributs, les *ἰδιώματα*. La suite du passage nous le montrera encore, en faisant voir, en outre, la doctrine du Grammairien à leur sujet. Il continue : « Mais si nous disons que les propriétés demeurent, en passant à l'examen des réalités (*πράγματα*), que

(1) Addit. 17154, f. 1 v B.

(2) *Ibid.*, f. 1 v B.

remarquons-nous? C'est sans contredit une propriété de Dieu d'être invisible et intangible; or « Dieu est venu visiblement, et il a été vu sur terre, et il a vécu avec les hommes ». Et « nous l'avons vu... ». Et « ce qui est dès le principe, que nous avons entendu et vu, et ce que nos mains ont touché au sujet du Verbe de vie (1)... C'est, d'autre part, une propriété de la chair de provenir des deux qui l'ont engendrée, et (*c'est aussi une propriété de la chair*) qu'une fois produite, elle se corrompt. Comment cela se vérifie-t-il de la chair de vie? Aucun homme n'est le père du Christ; car le buisson ne s'est pas consumé, et ce fut les portes closes que le Seigneur incarné sortit (*du sein virginal de sa Mère*). En effet, il n'a pas été mis au monde selon la propriété de la chair, et sa chair n'a pas vu la corruption. » Sergius ne veut donc pas conserver à la divinité et à l'humanité leurs attributs et qualités propres dans l'état d'union. Il ajoute encore un argument, pour montrer que quiconque dit *deux propriétés*, après l'union, doit également dire *deux natures*, comme les chalcédoniens, sans pouvoir se sauver par l'expédient auquel Sévère a eu recours. Car les diophysites crient aussi à qui veut l'entendre, que les *deux natures* qu'ils prêchent *ne sont pas séparées*. Pour lui, il ne voit qu'un moyen d'éviter ce danger : « Comment donc échapperons-nous à une telle démente, nous qui enseignons l'unique nature du Verbe incarnée après l'union, sinon en recevant l'unique *propriété* « de deux » (*ἐκ δύο*) de Dieu incarné aussi bien que nous admettons l'unique Christ de (*ἐκ*) *deux natures*? Celui qui a accepté par miséricorde d'être vu, a surpassé la propriété humaine en vertu de l'union intime. C'est ainsi qu'il marchait sur les eaux sans être gêné par la pesanteur et en méprisant (?) la profondeur de la mer. Quand ils (*les Juifs*) scellèrent le sépulcre, il ne fut pas retenu, et les portes closes ne purent l'empêcher d'entrer. » (2) Ainsi donc on ne retrouve plus dans le Christ un seul attribut, une seule qua-

(1) Sergius apporte différents textes scripturaires qui semblent dénier à Dieu le Verbe l'invisibilité et l'intangibilité signalées comme propriétés de Dieu.

(2) *Ibid.*, f. 2 r A s.

lité que l'on puisse appeler une *propriété* divine ou humaine, et c'est ce que Sergius dit expressément en poursuivant le développement de son idée : « Désormais donc, plus aucune propriété de Dieu n'est connue dans sa raison propre, (*plus aucune propriété*) de la chair n'est vue (*dans sa raison propre*); tout le mode de l'économie regarde *une propriété unique*, celle qui appartient à *Dieu incarné*. De même, en effet, que le rire est une propriété de l'homme, et qu'aucun des autres êtres vivants n'est semblable à l'homme en ce point, de même aussi une la propriété du Christ, à laquelle aucun des êtres visibles et invisibles ne participe. Le Dieu incarné, en effet, est le seul qui soit né de la Vierge, qui ait tout fait et souffert pour nous, et qui soit remonté corporel au lieu d'où il était descendu. » (1)

Notre but n'est pas de rendre compte en ce moment de la doctrine même de Sergius; nous nous contenterons de remarquer à ce sujet combien les passages que nous venons d'alléguer portent fortement l'empreinte de la théorie eutychianiste des « transformateurs d'essences ». Nous tenons du Grammairien la notion de *propriété*, et nous voyons par les exemples qu'il nous en fournit, que les réalités désignées par ce terme sont les attributs, qualités, activités, etc., qui se rencontrent *exclusivement dans un seul être*; ce n'est pas la notion essentielle qui est désignée sous le nom de *propriété*.

Quelle sera l'attitude de Sévère dans sa réponse à Sergius? Par la première lettre de ce dernier nous avons reconnu que, déjà auparavant, le patriarche monophysite avait admis « deux propriétés » après l'union en se contentant d'exclure la séparation des propriétés comme celle des natures. Sévère consacre la première partie de sa réponse à cette lettre à justifier son opinion (2); on remarque immédiatement que les deux polémistes ne parlent pas le même langage. Sévère affirme la *propriété naturelle* des

(1) *Ibid.*, f. 2 r B.

(2) Sévère parle (f. 2 v B s.) de « la propriété naturelle des natures dont est (*formé*) l'unique Christ »; c'est exactement la même chose que de dire « deux propriétés », puisqu'il admet que le Christ est ἐκ δύο φύσεων.

natures dont est (*formé*) l'unique Christ; nous verrons bientôt que c'est là une notion de *propriété* qui diffère totalement de celle que Sergius attache à ce terme. Toutefois, le patriarche rencontre aussi l'expression dans le sens de qualité et d'attribut ou idiome, quand il en vient à la formule : « de deux propriétés comme de deux natures ». Mais ce n'est pas de ces propriétés qu'il a voulu parler en ordonnant à Sergius de conserver après l'union les *propriétés non séparées*. Nous en viendrons bientôt à l'étude de la *propriété* ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ (1). Au sujet de la formule proposée par Sergius, voici ce que pense Sévère : « Dire que l'Emmanuel est composé de deux propriétés ou activités, c'est folie et ignorance. Penser est une propriété de l'âme raisonnable; la noirceur ou la blancheur en est une du corps. Disons-nous pour cela de l'homme qu'il est composé de (*faculté de*) penser et de blancheur ou noirceur? Mais aucun homme sensé ne tiendra un tel langage! C'est de *natures*, du corps et de l'âme, qu'on dit que l'homme est constitué, (*natures*) auxquelles adhèrent les (*propriétés*) susdites, par lesquelles elles apparaissent et avec lesquelles elles subsistent inséparablement. » (2) Voici donc la faculté de penser, la blancheur, la noirceur données comme des *propriétés*; c'est exactement le sens que Sergius a attaché aussi à ce terme. La suite du texte le montre mieux encore. Sévère donne une autre forme à son argumentation contre Sergius : « En d'autres termes, comment ne serait-il pas ridicule que nous disions deux *propriétés* ou deux *activités*? Chaque nature possède de nombreuses propriétés, et non pas deux seulement : par exemple, pour l'humanité, (*ce sont des propriétés*) d'être tangible, visible, mortelle, soumise à la faim, à la soif et aux autres (*nécessités*) semblables; la nature divine (*possède aussi*) de nombreuses propriétés : elle est invisible, impalpable, infinie, elle existe avant les siècles. » (3)

(1) Cf. *infra* art. 2.

(2) Addit. 17134, f. 7 r A.

(3) Fragment conservé en grec par EUSTATH. MON., PG., t. LXXXVI, 909 A. Il appartient à la *Première lettre à Sergius*. EUSTATH. le rencontre ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῇ πρὸς αὐτὸν Σέργιον; cet auteur connaissait peut-être l'écrit par lequel Sévère avait corrigé le premier ouvrage de Ser-

Le Grammairien est donc mal venu à proposer d'employer la formule : « de deux propriétés une propriété », comme cette autre : ἐκ δύο φύσεων μία φύσις.

Sévère revient encore à cette question des propriétés dans sa seconde lettre à Sergius. Le Grammairien avait compris que le patriarche disait : « L'homme n'est pas composé d'(élément) intelligent et de noirceur », et il faisait difficulté à admettre l'exemple; l'élément intelligent, remarquait-il, a sa réalité propre, tandis que la noirceur n'est qu'une qualité du sujet existant (1). Sévère lui fait remarquer qu'il a donné comme exemple de propriétés, non pas « l'élément intelligent et la noirceur », mais « la faculté de penser et la noirceur », ce qui est loin d'être la même chose (2). Le patriarche ne veut pas emprunter aux philosophes profanes la définition de la propriété; toutefois, Sergius ne peut trouver chez eux aucun argument pour son opinion. S'ils appellent propriétés de l'âme la faculté d'apprendre, d'oublier, de se souvenir, et propriété du corps une telle disposition de ses organes qu'il puisse servir d'instrument à l'âme raisonnable, dira-t-on que l'homme est composé de « penser et se souvenir » et d'une telle conformation? Ce

gius au sujet de la foi. — JUNGLAS, *l. c.*, p. 117 s., croit que Sévère prend ἰδιότης au sens abstrait quand il affirme la multiplicité des propriétés; en entendant ce terme au sens concret, le patriarche aurait pu parler d'une propriété unique. Toutefois, JUNGLAS est forcé de reconnaître que jamais Sévère ne parle de « propriété unique », comme il parle de « l'unique nature et activité ». Nous croyons qu'on ne peut expliquer ce phénomène en se rejetant sur la pauvreté des sources. Il ne s'agit pas d'introduire un sens concret et un sens abstrait du terme ἰδιότης. Il faut distinguer, avec Sévère, deux espèces de « propriété », et ne reconnaître l'unicité à aucune d'elles. Pour la « propriété en qualité naturelle », (cf. *infra*, art. 2) Sévère réclame la dualité, en résistant à Sergius. Quand les « propriétés » sont les attributs, le patriarche en rejette la dualité, c'est-à-dire la répartition entre deux natures (séparées), — et il s'oppose ainsi aux diophysites; — mais il en établit la multiplicité, pour ne pas dire avec Sergius : πλῆξ... ποικιλότητος. Le passage cité est dirigé contre Sergius et non contre les diophysites; c'est ce qui a induit JUNGLAS en erreur.

(1) Addit. 17154, f. 13 v B-14 r A.

(2) *Ibid.*, f. 20 r B.

serait ridicule, car c'est de οὐσία ou de φύσις qu'est composé l'être vivant, s'il est composé (1).

Sévère indique encore, comme *propriétés* de l'humanité dans le Christ, la faim, la soif et la fatigue; il fait en même temps remarquer que le terme « propriété » n'est pas employé en son sens propre dans ce cas. Il montre par l'autorité des Pères que nos expressions ne s'appliquent que métaphoriquement à Dieu; il ne peut pas même proprement être rangé dans la catégorie de οὐσία ou φύσις; nous n'employons ces termes à son sujet qu'à cause de l'imperfection de notre langage. « Pour la même raison, lorsque nous parlons de l'incarnation, nous disons que ce sont des *propriétés* de l'humanité d'avoir faim ou soif, de se fatiguer; ce n'est pas proprement que nous parlons ainsi, car ce ne sont pas là des propriétés exclusives de l'homme; elles appartiennent aussi aux autres animaux qui respirent et vivent de la vie sensible et se nourrissent. En effet, on appelle proprement « *propriété* » ce qui appartient exclusivement à un être, et ce en quoi il n'a pas de participation avec un autre. Mais parce que ce ne sont pas des propriétés de Dieu, qui est incorporel, d'avoir faim et soif et de se fatiguer, par comparaison avec lui, nous disons que ce sont des propriétés de l'humanité. » (2).

Nous l'avons donc bien constaté : chez Sévère, comme chez les docteurs monophysites précédents, les *propriétés* de l'humanité et de la divinité dans le Christ sont les qualités, attributs, facultés, etc. Loin d'en nier la permanence, Sévère s'élève même contre la doctrine insensée de Sergius qui veut ramener tout à l'unité, et il enseigne que, loin d'être réduit à confesser « une propriété de deux propriétés », on doit reconnaître des propriétés multiples à chacun des deux éléments. Ce que Sévère exclut, c'est la répartition de ces propriétés entre deux *natures (réellement séparées)* après l'union. Il ne montre pas moins de zèle-

(1) *Ibid.*, f. 30 r A.

(2) *Ibid.*, f. 30 v A. La fin de la citation doit se comprendre comme suit : Avoir faim, soif, etc., n'appartient pas à la divinité du Christ, mais uniquement à l'humanité; ainsi, on peut trouver en cela des choses dans lesquelles l'humanité n'a pas de participation avec la divinité, des *propriétés* de l'humanité.

que ses prédécesseurs à rapporter tout ce qui concerne l'économie à l'unique Verbe incarné. Ainsi, il dit encore : « Mais, bien que par nature elles soient ses propriétés (*de l'humanité*), à cause de l'économie, elles sont aussi les propriétés de Dieu le Verbe et c'est lui qui est dit avoir eu faim, soif, s'être fatigué du chemin, parce qu'il s'est uni hypostatiquement le corps apte à les supporter. Et celui qui les divise, et qui les attribue à l'humanité à part, et les écarte de l'Unique Dieu, pour ne nuire en rien à son impassibilité, celui-là brise l'économie et écarte celui qui « est dans la forme de Dieu et n'a point considéré comme une rapine d'être égal à Dieu », de l'anéantissement volontaire et de l'abaissement miséricordieux dans lequel il a voulu se placer pour nous. » (1) Aussi, établit-il la plus complète communication des idiomes. Dès sa première lettre, il écrivait à Sergius : « Nous ne refusons pas de confesser la différence (*διεφερόμεν*) (2), mais nous évitons de diviser par la dualité des natures l'unique Christ après l'union. Car s'il est divisé, les propriétés de chacune des natures sont divisées en même temps que lui, et à chacune d'elles adhère ce qui lui appartient. Mais quand on confesse l'union hypostatique, qui aboutit à ce que « de deux » (*ἐκ δύο*), sans confusion, soit (*constitué*) l'unique Christ, l'unique personne, hypostase et nature du Verbe incarnée, le Verbe est connu par les propriétés de la chair, et les propriétés de l'humanité deviennent (*les propriétés*) de la divinité du Verbe, (3) et les propriétés du Verbe sont confessées (*celles*) de la chair, et c'est le même qui est manifesté par les unes et les autres, tangible et intangible, visible et invisible, devenu dans le temps et existant avant les siècles, et nous ne devons pas attribuer séparément à chaque nature les propriétés. » (4)

Ainsi donc, quand Sévère entend sous le nom de *propriétés*

(1) *Ibid.*, f. 30 v B et s.

(2) C'est-à-dire (cf. *infra*, art. 2) la distinction spécifique de la divinité et de l'humanité.

(3) Les termes « humanité » et « divinité » ont le sens concret et signifient : le Verbe et la chair.

(4) *Ibid.*, f. 4 r B et s.

les attributs ou idiomes de la divinité et de l'humanité, il n'en nie pas la permanence réelle et la multiplicité; il rejette seulement la faculté de les répartir encore entre deux *natures* après l'union, parce que ce serait là tomber dans le nestorianisme. Encore une fois, ce n'est pas en ce sens qu'il entend le terme *propriété* quand il maintient, contre Sergius, la nécessité d'en confesser la différence et la dualité après l'union.

Nous signalerons enfin certains passages de la correspondance de Jacques de Saroug avec les moines du couvent de Mar Bassus; on y trouve exactement la même doctrine au sujet des propriétés des natures dans le Christ. Jacques condamne fréquemment comme nestorienne la reconnaissance des *propriétés* et *singularités*, et leur répartition entre les natures; il y voit la division du Christ. « Ceux qui comptent et classent les natures après l'union, *qui reconnaissent leurs propriétés et leurs singularités*, ceux-là l'Église les déclare étrangers à sa communion, parce que le Christ ne doit pas se diviser en deux. C'est un seul et même qui est Dieu en vérité et est devenu homme en vérité, par son incarnation dans la Vierge Marie, suivant ce qui est écrit : Le Verbe s'est fait chair. Il a opéré des merveilles et a supporté les douleurs volontairement. Les choses élevées sont siennes et les choses humbles sont siennes encore, comme les choses élevées. » (1) « Il faut donc condamner également le Tome de Léon, évêque de Rome, tome fameux par les injures qu'il contient, *par les propriétés qu'il distingue dans les natures, avec leurs particularités et leurs opérations*, par l'ordre qu'il établit dans les hypostases en Jésus-Christ, par l'injustice qu'il commet à l'égard du Père en lui attribuant deux Fils qui sont dits être un. » (2) Il venait d'écrire, en exprimant sa foi : « L'anathématise ceux qui, après l'union, divisent, distinguent ou comptent dans un seul Christ, *les natures avec leurs propriétés, leurs particularités et leurs opérations*, pour donner à Dieu ce qui est à Dieu et à l'homme ce qui est de l'homme. Car le Christ

(1) ZDMG, t. XXX, p. 226, *Première lettre de Jacques*. — Ce passage est encore repris dans la *Deuxième lettre*, *ibid.*, p. 247.

(2) *Deuxième lettre*, *ibid.*, p. 231.

est un, c'est Dieu fait homme, le Verbe fait chair, le caché devenu manifeste, l'invisible rendu visible dans la chair, et qui, tout en étant cela, demeure toujours Dieu. » (1)

Ce que Jacques entend par *propriété des natures*, on peut le voir en plusieurs autres passages de ses œuvres (2). Dans sa lettre à l'abbé Samuel, il impute la doctrine de la conservation des propriétés (*singularités*) de chacune des natures à la ruse hypocrite de certains nestoriens déguisés. Et voici comment il la comprend : (3) « Que les propriétés des natures soient conservées, chacune d'elles ayant les siennes, cela veut dire que la nature de Dieu (*dans le Christ*) est invisible, n'est pas conçue dans le sein (*de la Vierge*), n'habite pas dans la femme, ne naît pas comme homme, n'est pas enveloppée de langes, ... D'autre part, s'il faut conserver ses (*propriétés*) à la nature humaine, elle n'est pas conçue sans l'œuvre conjugale, elle n'amène pas, par l'apparition de l'étoile, les Mages avec des présents pour l'adorer, elle ne change pas l'eau en vin, elle ne marche pas sur les flots de la mer, elle ne rappelle pas de la mort à la vie le défunt déjà en corruption ; mais il faut conserver expressément à Dieu ses propriétés et à l'homme les siennes. » C'est bien là ce que nous avons rencontré chez les monophysites précédents : les propriétés sont les *humilia et excelsa*, c'est-à-dire, l'ensemble des éléments qui constituent l'économie du Christ, du Verbe dans la chair. La distinction et la répartition des propriétés ne va pas sans la séparation des *natures*, qui est par identité la séparation de deux individus, du Dieu et de l'homme, du Fils du Père et du Fils de Marie, dans l'unique Christ. L'exclusion de la conservation des propriétés des natures après l'union s'explique de la même manière chez tous les auteurs de la secte (4) :

(1) *Ibid.*, p. 280.

(2) Cf. ABBELOOS, *De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi Episcopi*, p. 171 s.

(3) *Ibid.*, p. 177 s.

(4) Dans l'étude citée (*l. c.*) ABBELOOS a rencontré la difficulté que l'on tire contre l'orthodoxie catholique de Jacques de Saroug, du fait qu'il nie la permanence des propriétés des natures dans le Christ après l'union. La solution donnée par le savant auteur est, au fond,

la mention des *natures* leur remet devant les yeux le spectre abhorré du nestorianisme, la séparation de deux sujets dans le Verbe incarné; le terme *propriétés* (*singularités*) indique pour eux des attributs, qualités, paroles ou actions qui conviennent et appartiennent *exclusivement* à l'une ou à l'autre des *natures* ainsi conçues comme séparées, c'est-à-dire au Dieu ou à l'homme. Ils rejettent la permanence de ces choses en tant que *propriétés des natures*, d'abord parce qu'ils n'admettent que l'unique nature incarnée, ou l'unique Christ, après l'union, — et ensuite, parce que toutes ces choses appartiennent désormais à un seul et même possesseur, et se disent à la fois du Verbe incarné.

On voit donc que la christologie monophysite ne transforme ni ne mélange les natures pour constituer un être mixte qui aurait des propriétés nouvelles. Les qualités divines et humaines, les vertus de la divinité et de l'humanité sont parfaitement conservées après l'union. L'unique Verbe incarné est à la fois visible et invisible, fini et infini, etc.; il opère et endure à la fois les choses sublimes et les choses humbles, ce qui convient à Dieu et ce qui convient à l'homme. La question des « propriétés » *sine addito* (1) ne concerne pas la permanence de la distinction spécifique entre la divinité et l'humanité après l'union : les monophysites ne l'ont ni comprise, ni résolue en ce sens.

celle que nous proposons ici. Elle tient bien compte du caractère anti-nestorien de la résistance de Jacques à la doctrine de la conservation des propriétés, et elle montre l'évêque de Saroug recourant, contre ses adversaires, à la communication des idiomes. Si la théologie scolastique a distingué la communication des idiomes *in concreto* et *in abstracto*, pour admettre la première et rejeter l'autre, nous ne voyons pas la nécessité d'employer une telle distinction dans la christologie monophysite. En effet, comme nous croyons l'avoir montré, les docteurs de cette secte, en parlant du Christ, n'attribuent jamais aux termes *nature* (*divine ou humaine*), divinité et humanité du Christ, un sens abstrait, mais toujours un sens bien concret (*Dieu le Verbe et la chair animée d'âme raisonnable*), et même, pour φύσις, le sens d'individu. La *communicatio idiomatum* qu'ils admettent est éminemment et par nécessité *in concreto*.

(1) Nous disons : *sine addito*, parce que la question des propriétés « en qualité naturelle » concerne bien la distinction spécifique.

ART. 2. — LA CONSERVATION DE LA PROPRIÉTÉ EN QUALITÉ NATURELLE
OU LA DISTINCTION SPÉCIFIQUE DE LA DIVINITÉ ET DE L'HUMANITÉ
APRÈS L'UNION.

Plus d'une fois nos recherches nous ont montré que des points obscurs de la christologie monophysite avaient été éclairés grâce à l'œuvre de Sévère. Nous aurons l'occasion de faire la même constatation dans la question présente. Aussi longtemps qu'il s'était agi d'attaquer le nestorianisme, soit vrai, soit supposé tel, la question de la distinction permanente des éléments avait pu paraître secondaire. Les monophysites formaient un groupe compact contre le Tome et le Synode. Si, dès le temps de Dioscore et de Timothée Ælure, on condamnait les eutychianistes, la controverse se bornait à la reconnaissance et à la négation de la double consubstantialité du Christ.

La correspondance échangée entre Sévère et Sergius nous fait voir le développement scientifique que le patriarche monophysite donna à la doctrine de la distinction spécifique. Les documents qu'elle renferme n'ont pas encore été utilisés dans les études de la christologie de Sévère (1). Ils jettent un jour nouveau sur une idée et sur des expressions que le patriarche monophysite a empruntées à S. Cyrille, et qui jouent également un rôle important dans la doctrine du saint archevêque.

Sergius le Grammairien avait été eutychianiste; il conservait encore plus d'une attache avec son ancienne erreur. Il ne croyait échapper au péril du diophysisme nestorien, au danger d'introduire une quatrième hypostase dans la Trinité, qu'en admettant une absolue et totale unification dans le Verbe incarné. Sa formule était : *μίας καθάπαξ γεγενημένης οὐσίας καὶ ποιότητος*. Sévère s'attacha à lui enseigner et à lui prouver par la Tradition que l'unité ne doit pas être exagérée à ce point; il faut, dit le patriarche, même après l'union, reconnaître une certaine *propriété* à chacune des natures dont (ἐξ ὧν) est formé l'unique Christ. Quand la formule en est complètement exprimée, cette propriété est appelée : *ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ*, la propriété

(1) La correspondance est encore complètement inédite.

comme en qualité naturelle. Le maintien d'une telle *propriété* pour chacun des éléments (1) fut la préoccupation de Sévère dès les débuts de la controverse avec Sergius. L'opinion singulière du Grammairien paraissait mettre en danger l'intégrité substantielle des éléments dans l'union. Dans sa troisième lettre, le patriarche reprend brièvement l'histoire de la querelle, et voici comment il en raconte la première phase : « Ta Chasteté se souvient parfaitement qu'au commencement, quand tu écrivis au vénérable évêque Antoninus, tu as dit à ton sujet que tu t'occupais maintenant de théologie, et que tu n'étais qu'un enfant dans les enseignements de la religion. Tu pensais que nous ne devons pas confesser la propriété des natures dont l'unique Christ est formé d'une manière ineffable et incompréhensible. Pour moi, qui étais alors éloigné, je fus requis de répondre à ton interrogation. J'ai dit, en reprenant les paroles du sage Cyrille, qu'il fallait absolument et de toute façon que nous confessons les propriétés des natures dont est (*formé*) l'Emmanuel, j'entends (*les propriétés*) comme en qualité naturelle, et non en tant que les natures existeraient à part, divisées et éloignées l'une de l'autre. En effet, quiconque ne confesse pas cela, en vient à l'opinion de ceux qui mélangent les essences. » (2) Sévère cite trois passages des écrits de S. Cyrille contre Diodore de Tarse (3), et il conclut : « Voici que dans les (*textes*) cités, le docteur montre manifestement que, ne point confesser la diversité des natures qui ont concouru à l'union, et la propriété, et la différence qui existe (*entre elles*) comme dans la qualité naturelle, c'est ne pas s'écarter de l'impiété et de la folie de ceux qui confondent les essences, mais se soumettre à la même accusation. » (4)

En affirmant pour chacune des natures la conservation de sa

(1) Sévère admet donc la dualité de « propriété en qualité naturelle » dans le Christ.

(2) Addit. 17154, f. 39 v B.

(3) Il ne reste que quelques fragments de cet ouvrage (PG., t. LXXVI, 1430 s.). Les fragments donnés par MIGNÉ, *l. c.*, proviennent des textes syriaques de Sévère.

(4) *Ibid.*, f. 40 r A.

propriété en qualité naturelle après l'union, Sévère a pour but de s'opposer à la doctrine de la confusion et du mélange de la divinité et de l'humanité du Christ. C'est ainsi qu'après avoir, dans sa première réponse, montré à Sergius, par l'autorité de S. Cyrille, qu'il faut reconnaître la *propriété* des natures après l'union, le patriarche lui dit : « N'attribue donc pas à la foi orthodoxe la folie des Synousiastes. » (1) Cette première constatation nous fait voir que le maintien de la propriété ainsi entendue se rapporte à la distinction spécifique et à l'intégrité permanente des éléments dans le Verbe incarné. Sévère n'a pas la prétention d'introduire dans la christologie une nouveauté quelconque; c'est à S. Cyrille et aux Pères qu'il emprunte cette doctrine. Il dit à Sergius : « Sache donc que ceci : « Nous confessons la propriété naturelle des natures dont est (formé) l'unique Christ », n'est pas une innovation récemment décidée par nous. Dieu nous en garde ! Nous nous rappelons, en effet, que S. Cyrille a écrit dans sa deuxième lettre à Succensus : « Bien que nous disions qu'un est le Fils unique de Dieu, incarné et fait homme, il n'est pas pour cela mélangé, comme il leur semble; la nature du Verbe n'a pas été changée en la nature de la chair, ni celle de la chair en celle du Verbe; mais chacune d'elles demeurant et étant conçue dans la propriété naturelle (ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν), selon la manière que nous venons de dire, l'union inénarrable et ineffable nous montre l'unique nature du Fils, mais, comme je l'ai dit, incarnée. » (2)

C'est encore à S. Cyrille que Sévère demande l'explication de cette propriété des natures. Après la citation de la lettre à Succensus, que nous venons de rapporter, il écrit : « Considère donc qu'en confessant l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée, le Docteur dit que chacune d'elles (*des natures*) demeure et est conçue dans la propriété naturelle (ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν). » Et après des citations de l'ouvrage contre Diodore : « Tout d'abord donc, dit-il, il apparaît bien à Ta Chasteté que la diver-

(1) *Ibid.*, f. 3 r A.

(2) *Ibid.*, f. 2 v B et s. Le passage cité se trouve dans PG., t. LXXVII, 241 B, avec la variante : « ἀβρόχτως καὶ ἀφράστως ἐνωθεὶς »; le traducteur a lu : ἀβρόχτος καὶ ἀφραστός ἐνωσις.

sité des natures qui ont concouru à l'union, est la propriété et la différence comme en qualité naturelle. » (1) Cependant Sévère doit éviter de s'exposer à être mal compris; il est nécessaire qu'il détermine exactement la propriété des natures dont il admet la conservation. Nous avons déjà vu comment, par la communication des idiomes, il exclut la répartition des attributs, qualités, vertus, etc., entre la divinité et l'humanité considérées comme deux *natures*, et comment, par crainte du nestorianisme, il refuse de reconnaître encore ces attributs après l'union comme propriétés des natures, pour les rapporter tous à l'unique Verbe incarné. Malgré ces précautions, Sévère redoute encore de passer pour nestorien : il insiste sur ce point que la propriété des natures admise et confessée par lui est la propriété ἐν ποιότητι φύσεως, et non pas celle qui constituerait deux natures indépendantes. Il remarque que ce qu'il condamne chez les diophysites, ce n'est pas la mention de natures, activités ou propriétés (*au pluriel*), mais la dualité des natures après l'union; (2) puis il écrit : « Mais en disant ἐκ δύο φύσεων, en reconnaissant comme Dieu celui qui s'est fait chair et homme sans changement, en croyant qu'il s'est opéré une union sans confusion, nous connaissons aussi nécessairement les propriétés des natures dont est (formé) l'Emmanuel (3). Et voici ce que nous disons et appelons propriété : celle qui existe dans la différence de la qualité naturelle, pour ne pas cesser de répéter fréquemment la même chose, — et non pas (celle qui consisterait) en ce que

(1) *Ibid.*, f. 3 r B.

(2) *Ibid.*, f. 4 v B-3 r A. Il ne semble pas que Sévère insiste en ce passage sur la dualité comme telle, ainsi que JUNGLES (*l. c.*, p. 117) l'insinue. C'est la pluralité après l'union qu'il rejette, en notant que toute pluralité n'est pas condamnable puisque lui-même dit ἐκ δύο φύσεων.

(3) On remarquera que Sévère justifie la reconnaissance des propriétés dont il parle ici, en énumérant tous les moyens employés par les monophysites pour conserver l'intégrité des éléments de l'incarnation : la formule ἐκ δύο φύσεων (cf. *supra*, p. 390), l'exclusion du changement et de la confusion. On voit donc bien qu'il s'agit réellement ici de la distinction spécifique, par laquelle le Verbe n'est pas la chair et la chair n'est pas le Verbe.

Les natures existent à part et à l'état indépendant. Car cette (doctrine) appartient à ceux qui divisent le Christ par la dualité après l'union ineffable, et non à nous, qui le reconnaissons « un de deux » (εἷς ἐκ δύο). La même explication était déjà donnée plus haut : « Nous confessons donc la différence, la propriété et la diversité des natures dont est (formé) le Christ. Nous ne disputons pas sur les mots; mais (il s'agit de) la propriété qui existe comme en qualité naturelle, et non (de) celle qui ferait que chacune des (natures) serait constituée à part et d'une façon indépendante. » (1)

Ces textes nous montrent que la pluralité de propriétés après l'union, ou la conservation des propriétés à chacune des natures, est une doctrine qui peut, au jugement de Sévère, se comprendre en plusieurs sens. Le terme *propriété* (ἰδιότης) est très vague; il marque simplement qu'une chose « appartient exclusivement à un être, et qu'en cela il n'a aucune participation avec un autre », comme nous l'avons entendu dire par Sévère lui-même. Cette notion a besoin d'être déterminée lorsque l'on parle de propriétés dans l'incarnation. Répartir entre deux natures les attributs, activités, qualités du Christ; en d'autres termes, conserver les propriétés des natures après l'union, c'est affirmer que certaines choses appartiennent à l'homme à l'exclusion du Verbe, ou réciproquement; c'est tomber dans le nestorianisme aussi réellement que si l'on entend la propriété dans l'ordre d'existence, c'est-à-dire l'existence de l'homme indépendamment du Verbe, et vice versa. De ces deux manières, la conservation de la propriété (ou des propriétés) de chacune des natures est condamnable et condamnée. La seule chose qui soit propre à l'humanité ou la divinité d'une manière exclusive, c'est la qualité naturelle, la ποιότης φυσική. Aussi, la seule propriété dont Sévère admette la dualité, parce qu'elle se conserve pour chacune des natures, c'est la propriété en qualité naturelle, ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ. Il importe donc de déterminer ce qu'est la ποιότης φυσική, qui est dite appartenir en propre, c'est-à-dire, exclusivement, à chacune des natures après l'union.

(1) Ibid., f. 4 r B.

Pour le dire, Sévère cite un passage du 2^e livre de S. Cyrille contre les blasphèmes de Nestorius (1); il en tire cette conclusion : « Ce qui a été rapporté établit manifestement que la qualité naturelle (ποιότης φυσική) est ce qui exprime la manière d'être : (litt. : ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι). En effet, le Docteur dit que, selon la *raison du comment*, les choses nommées (*la divinité et l'humanité du Christ*) apparaissent différentes et ne sont nullement semblables entre elles. Nous confessons donc la différence et la propriété et la diversité des natures dont est (*formé*) le Christ. » (2) Ce λόγος τοῦ πῶς εἶναι, qui est la *qualité naturelle*, est évidemment ce que nous entendons par l'essence spécifique. C'est une seule et même chose, dire la *différence* et la *diversité* (διαφορά, ἑτερότης) des éléments, et affirmer la *propriété quant à la qualité naturelle*. Cette propriété, cette différence ne seraient détruites que par la confusion; la raison pour laquelle elles persistent dans l'incarnation, c'est que l'ἔνωσις se fait précisément sans confusion. Sévère apporte encore l'exemple de l'union de l'âme avec le corps, pour montrer comment l'union fait disparaître la *séparation*, mais laisse intacte chacune des deux *natures* dont l'homme est formé. Il en va de même dans l'incarnation. Il dit à Sergius (3) : « Il est également nécessaire que Ta Chasteté sache qu'il y a une différence totale entre la nature spirituelle et toute (*nature*) sensible; et il y a non seulement différence, mais aussi séparation (*entre elles*). En effet, elles sont éloignées l'une de l'autre par la qualité naturelle; et, par le fait qu'elles existent parfois dans l'éloignement et dans l'état de séparation réciproque, à la différence se joignent aussi la séparation et l'éloi-

(1) *Ibid.*, l. 3 v B-4 r A. Voici le passage de S. Cyrille (PG., t. LXXVI, 88 A) : Ἀνθρωπότητος μὲν γὰρ καὶ θεότητος δοτὴν ἂν καὶ αὐτὸς ἐγὼ πλείστην εἶναι τὴν διαφορὰν, ἥτοι διάστασιν · ἕτερα γὰρ κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον, καὶ οὐδὲν ἀλλήλοις εἰκότα φαίνεται τὰ ὀνομασμένα. Παρενηνεγμένου γε μὴν εἰς μέσον ἡμῶν μυστηρίου τοῦ κατὰ Χριστὸν, ὁ τῆς ἐνώσεως λόγος οὐκ ἄγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν · οὐ συγγέων ἢ ἀνακρινῶν τὰς φύσεις · ἀλλ' ὅτι σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκῶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, εἰς δὴ πάλιν καὶ οὕτως ὁ ὕψος νοεῖται καὶ ὀνομάζεται.

(2) *Ibid.*, l. 4 r B.

(3) *Ibid.*, l. 3 v A-B.

gnement. Mais quand, de la nature spirituelle et de celle qui est sensible, une hypostase quelconque est constituée, par le concours (*qui se fait*) par l'union naturelle, la différence, sans doute, des choses qui se sont groupées en une, différence comme en qualité naturelle, ne disparaît pas, à ce que nous voyons, à cause de la non-confusion de l'union; mais la division est parce que ces choses, qui diffèrent en qualité naturelle, ne subsistent plus indépendamment et à part, mais forment une hypostase (*unique*) « de deux » (ἐκ δύο). Transportons cela à la contemplation de l'Emmanuel, et considérons que la divinité et l'humanité, non seulement sont totalement différentes, mais encore sont éloignées et séparées entre elles (1). Lorsque l'union des deux est confessée, la *différence en qualité* des natures dont est (*formé*) l'unique Christ ne disparaît pas, mais la division périt par l'union hypostatique. » Et Sévère confirme son assertion par le passage cité du 2^e livre de Cyrille contre Nestorius.

A la fin de sa première lettre à Sergius, Sévère revient encore sur la ποιότης φυσική. La qualité naturelle ne se dit pas simplement des substances matérielles; la pauvreté de notre intelligence nous force à user aussi de cette expression en parlant des choses divines. « Quant à la qualité naturelle (2), que personne ne pense par ignorance qu'elle se dit uniquement du corps, comme la qualité de matière, de goût, d'épaisseur, de pesanteur, de densité ou de ténuité. En effet, nous sommes forcés par la limitation des concepts humains d'user de termes dont la signification est matérielle, même au sujet de ces choses divines, et nous n'en pouvons parler autrement. C'est ce que confesse aussi S. Cyrille, dans le premier livre du commentaire de l'Évangile de Jean, etc. »

Concluons. C'est la controverse avec un eutychianiste qui a amené Sévère à développer scientifiquement et à éclairer un point resté jusqu'alors obscur, parce que secondaire, dans la

(1) Évidemment quand on les considère en faisant abstraction de l'union, ainsi que nous l'avons montré en parlant de la formule ἐκ δύο φύσεων.

(2) *Ibid.*, l. 10 v A.

christologie de sa secte. Le patriarche monophysite, comme ses prédécesseurs et ses partisans, rejette expressément la confusion et le mélange de la divinité et de l'humanité; il s'élève contre les « transformateurs des essences »; il conserve donc la distinction spécifique des éléments après l'union. Mais quand il veut exprimer scientifiquement cette doctrine, il ne recourt pas à l'emploi du terme φύσις dans le sens abstrait, comme on l'a cru et affirmé. L'essence spécifique est, pour lui, la qualité naturelle, la ποιότης φυσική. Même après l'union, la divinité et l'humanité sont différentes et autres par la qualité physique; chacune d'elles retient exclusivement la sienne; voilà pourquoi Sévère croit nécessaire de maintenir la pluralité, la dualité, des propriétés après l'union. Il s'agit évidemment de la propriété en qualité naturelle; c'est la différence spécifique, ou, comme dit aussi Sévère, la *différence en essence* (διαφορὰ ἐν οὐσίᾳ) (1), des natures dont est formé l'unique Christ. Elle est conservée, parce que l'union (ἔνωσις) a ramené, sans les confondre ni les transformer, les éléments à l'unité de nature ou d'hypostase, c'est-à-dire, d'être individuel.

Nous ne rencontrons cette explication ni chez Philoxène (2) ni chez Timothée Ἐλure; tous deux cependant, avec les autres monophysites qui ne donnaient pas dans l'eutychianisme, rejetaient en propres termes la confusion, le mélange et la transformation par l'union. A notre avis, c'est aux circonstances qu'il faut attribuer le silence gardé par les premiers monophysites touchant une idée et une expression qui existaient certainement dans leur christologie. En effet, Sévère a pleinement raison

(1) *Ibid.*, f. 26 v B et 28 v B.

(2) Philoxène connaît déjà une *différence*, qui « convient naturellement à chacune des deux (la divinité et l'humanité), et qui demeure sans confusion dans l'union, parce que le Verbe n'a point été changé en chair quand il s'est fait chair, et que la chair n'a pas été convertie en la nature du Verbe, quand elle lui a été appropriée » (*Tract.*, p. 481. Cf. encore : *ibid.*, p. 111). — Nous trouvons même (*Ibid.*, p. 53) : « La forme de Dieu a pris la forme de l'esclave, la caractéristique des deux demeurant sans conversion. » Mais l'idée que nous avons étudiée dans les écrits de Sévère ne paraît pas avoir été développée par Philoxène.

quand il affirme n'avoir pas « nouvellement imaginé la doctrine de la conservation de la propriété en qualité naturelle ». Il nous a lui-même indiqué la source à laquelle il a puisé tout à la fois l'idée et l'expression. Ici encore, Sévère n'a fait que recourir au Docteur dont l'autorité s'imposait à tous les monophysites. La notion spécifique d'humanité et de divinité, ce que nous appelons *nature* divine et humaine, ne se rend pas chez Cyrille par le terme φύσις. Quand il en parle (et c'est lorsqu'il s'agit d'éviter la confusion et la transformation), le saint archevêque l'indique par les formules que Sévère nous a révélées : ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι, ποιότης φυσική (1); c'est en cette manière qu'il admet et soutient une différence (διαφορά) permanente entre la divinité et l'humanité du Christ.

* * *

Des explications données nous tirerons encore une autre conclusion. La controverse présente ne peut pas s'appeler « controverse au sujet des propriétés » dans le sens que nous attacherions à cette expression avec nos concepts philosophiques et théologiques modernes. Elle porte, en effet, pour les monophysites, sur un point plus général que la conservation des qualités essentielles ou accidentelles de l'humanité et (*pour parler très improprement*) de la divinité du Christ. C'est toujours la question du rapport à établir après l'union entre les deux éléments qui est en jeu. Le « propre » (ἴδιον) suggère et comporte l'idée d'appartenance exclusive à un être déterminé; ce peut être une

(1) Cf. PG., t. LXXVI, 88 A; t. LXXVII, 193 B-C; 241 B, etc. Les locutions τὸ πῶς εἶναι et ποιότης φυσική sont les expressions propres et naturelles de la christologie cyrillienne pour rendre le concept d'essence spécifique. C'est la différence « dans la raison du comment » ou « dans la qualité naturelle » qui y évite la confusion de ce que nous appelons les *natures*. Les expressions δύο φύσεις (ἐν θεωρίᾳ) et ἐκ δύο φύσεων, qui sont si peu dans l'esprit de la christologie cyrillienne, et sont des emprunts et des concessions aux adversaires, n'arrivent que par une voie détournée à signifier la permanence de la distinction spécifique entre les éléments. On n'a, en général, pas assez tenu compte de cette notion capitale dans les études sur la doctrine christologique de l'illustre Docteur d'Alexandrie.

qualité, un attribut, une opération, etc. D'autre part, la φύσις, en christologie, est la réalité indépendante, existant individuellement. La question de savoir si les *propriétés* des *natures* existent encore après l'union revient à celle-ci : Faut-il encore, après que l'union réelle, physique et hypostatique, a constitué le Christ comme un sujet unique, « une nature et hypostase de deux », reconnaître aux qualités, attributs, activités, le titre de ἰδιον, c'est-à-dire, confesser qu'ils appartiennent à l'une des deux réalités conçues comme *natures*, d'une manière exclusive, c'est-à-dire, sans appartenir également à l'autre en réalité, mais seulement par relation extrinsèque ?

Ainsi posée, la question devait être résolue par une négation absolue et catégorique, comme elle le fut par les monophysites. Toutefois, nos docteurs n'admettaient nullement la confusion, le mélange, la transformation. Il restait donc quelque chose dont on pouvait encore dire après l'union qu'elle appartenait exclusivement à la divinité ou à l'humanité, au Verbe ou à la chair, sans que l'incarnation ait établi *en cela* une communication réelle, physique, de l'une à l'autre. Cela méritait donc le nom de ἰδιον, ἰδιότης; le développement de la dogmatique amena Sévère à le lui donner. Cela consistait en ce que, même après l'union, « la chair est chair et non Verbe, et le Verbe est lui-même et non la chair ». Mais que la chair soit chair, que le Verbe soit Verbe, c'est là la réalité même de chacun d'eux et sa manière réelle d'être; c'est le πῶς εἶναι, c'est la ποιότης φυσική, ou κατὰ φύσιν; ainsi on peut et on doit reconnaître à la chair et au Verbe leur ἰδιότης ἐν ποιότητι φυσικῇ parce qu'il y a toujours entre eux différence et diversité quant à la qualité qui exprime leur réalité (διαφορά, ἑτερότης ἐν ποιότητι φυσικῇ).

Le concept de ἰδιον ne s'arrête pas aux modes d'être; il regarde aussi les modes d'agir. Les diophysites chalcédoniens attribuaient à chacune des natures une *activité* propre : « Agit utraque forma... quod proprium est... » La controverse fut donc étendue à la question de l'ἐνέργεια; celle-ci n'est, en somme, qu'un point spécial de la controverse au sujet de la conservation du « propre » (ἰδιον) des natures. Examinons donc la doctrine monophysite sur le chapitre de l'unité d'activité ou d'opération.

ART. 3. — LA DESTRUCTION DE LA PROPRIÉTÉ DANS L'ACTIVITÉ, OU LA DOCTRINE DE L'UNIQUE OPÉRATION ET DE L'UNIQUE VOLONTÉ APRÈS L'UNION.

Que la question de l'unité ou de la dualité d'activité (ἐνέργεια) dans le Christ soit un cas particulier de la question plus générale au sujet de l'unité ou de la pluralité de propriété après l'incarnation, c'est ce que nous voyons bien par un passage d'une lettre de Sévère au comte OEcumenius. « Jamais, dit-il, les orthodoxes n'appelleront propriété (ιδιότης) la propriété dans les activités, au sujet de laquelle Léon, le chef de l'église des Romains, a dit : « Chaque forme opère, en communauté avec l'autre, ce qui lui est propre. » (1) Comme on l'a justement fait remarquer (2), la fameuse phrase du Tome est toujours explicitement ou implicitement visée, quand Sévère s'occupe de l'unité d'activité. Nous ne craignons pas de nous tromper en affirmant que, comme toute son opposition à la doctrine occidentale et chalcédonienne, ainsi encore la résistance de Sévère à la dualité des activités dans le Christ est menée au nom de l'antinestorianisme, au nom de l'unité parfaite de nature et d'hypostase, c'est-à-dire, de sujet et d'individu, dans le Verbe incarné. Le raisonnement qui le conduit à l'unité de l'ἐνέργεια est très simple, le principe de l'unité parfaite du Christ une fois posé. « Puisque celui qui agit est un, une est aussi l'activité, un le mouvement opératoire. » (3) On reconnaît toujours le point de

(1) Appendice au Conc. Later. de 649, MANSI, *Concilia*, X, 1116. 'Η δὲ γε ἐν ταῖς ἐνεργείαις ιδιότης, περὶ ἧς Λέων ὁ τῆς Ῥωμαίων πρόεδρος εἶπεν· ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρω μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας τοῦτο ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν, οὐκ ἂν παρὰ ὀρθοδόξοις ἀνθρώποις ιδιότης κληθεῖη. La variante ἑκατέρω μορφῇ est fautive et sans valeur.

(2) JUNGLAS, *l. c.*, p. 108 : « Severus trägt diese Anschauung (de la μία ἐνέργεια) meist polemisch vor, mit offener oder versteckter Beziehung zu dem « agit utraque forma quod proprium est » in der Epist. Dogm. Leonis ad Flav. »

(3) MANSI, *Concilia*, X, 1116 : ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ ἐνεργῶν, μία αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, καὶ ἡ κίνησις ἡ ἐνεργητική.

départ de la christologie alexandrine et monophysite (1), et la préoccupation constante de sauvegarder l'unité du Christ dans l'incarnation. « L'unique hypostase de l'Emmanuel étant reconnue, il est logique de confesser l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée, laquelle aussi opère les choses divines et les choses humaines, » écrit-il à Paul l'hérétique (2), « et il ne faut pas admettre, comme Léon de Rome, deux natures ou formes opérantes, qui ne pourraient avoir entre elles qu'une union de relation (συνάφεια σχετική). » (3)

Nous voyons clairement ce que comporterait, pour Sévère, l'acceptation de la propriété en activité, ou d'une activité propre, pour chacune des deux natures ou formes que les adversaires confessent dans le Christ après l'union. Ce serait, en réalité, pour chaque nature, une activité *séparée*, qui lui appartiendrait *exclusivement*, et à laquelle l'autre forme ne participerait nullement *en réalité*, mais 'par une *pure relation*. Et c'est là, pour Sévère, le nestorianisme abominable. « Si le Verbe opère ce qui est du Verbe et le corps ce qui appartient au corps, et si l'un brille par les miracles et que l'autre succombe sous les mauvais traitements, la communion des formes est relative et de simple volonté, ainsi que le dit l'insensé Nestorius. » (4)

Junglas a bien mis en œuvre les fragments sévériens édités jus-

(1) DORNER, *Entwicklungsgeschichte...*, II, 167, cite le passage de la lettre de Sévère au médecin Prosdocius (*Doctrina*, DIEKAMP, p. 310) pour en conclure : « Er argumentirt also aus der gottmenschliche Beschaffenheit der erlösenden Thätigkeit für die Einheit auch der Natur. » C'est en sens inverse que Sévère construit son raisonnement général; dans le cas présent, il ne s'agit pas de prouver l'unité de nature, mais de montrer que Léon et le Synode ont partagé le Christ en deux πρόσωπα. Car ils ont admis deux natures avec leurs activités propres, et « οὐκ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑπερτάτω προσωπικῶς ». Ce dernier mot (προσωπικῶς) nécessaire, pour le sens de la citation, n'avait pas été imprimé par MAÏ dans son édition de la *Doctrina*. Cette omission explique l'erreur de Dorner.

(2) Paul d'Édesse.

(3) MANSI, *Concilia*, XI, 444.

(4) Passage du *Philalèthe* de Sévère, ap. EUST. MON., PG., t. LXXXVI, 928 C.

qu'à ce jour; il en a tiré cette conclusion très juste : si Sévère refuse de parler des activités (*et des propriétés*) des δύο φύσεις, c'est parce qu'en vertu de la terminologie qu'il emploie, deux *natures* sont deux *hypostases* et deux *personnes*, n'ayant entre elles qu'une union intrinsèque; ainsi Sévère peut considérer le Tome comme une tentative d'introduction du nestorianisme dans l'Eglise grecque (1). Nous ne reprendrons pas l'examen de chacun de ces fragments en particulier; nous dirons à l'occasion ce que nous pensons de certains d'entre eux. Nous préférons mettre sous les yeux du lecteur un passage entier de la première lettre de Sévère à Sergius. Le patriarche y manifeste bien sa pensée au sujet de l'ἐνέργεια. On se souvient que Sergius, exagérant la tendance de la christologie monophysite, voulait dire : « une propriété de deux (*propriétés*), une activité de deux (*activités*) », aussi bien que : « une nature de deux (*natures*) », après l'union. Sévère lui a montré combien est absurde la doctrine de l'union des propriétés; il a maintenu la différence et la dualité de propriété en qualité naturelle. Il en vient à parler de l'ἐνέργεια (2).

Sévère emprunte à S. Basile la définition des termes qu'il va employer; il montre, par des citations des livres contre Eunomius, la différence entre ἐνεργῶν, ἐνέργεια et ἐνεργηθέν; il rappelle que S. Basile a donné ces explications pour réfuter l'hérésiarque, qui affirmait que le Fils est par rapport au Père ποτέμα et non γέννημα. Voici les développements que le patriarche monophysite donne ensuite.

« Il est donc bien clair et bien établi qu'autre est l'agent, autre l'activité, autre l'effet, c'est-à-dire, ce qui est produit. L'activité est quelque chose d'intermédiaire, c'est-à-dire, le mouvement opératoire (κίνησις ἐνεργητική) entre l'agent et l'effet. Cependant en ce qui concerne Dieu, le simple vouloir est perfec-

(1) *Leontius von Byzanz*, p. 107 s. — P. 115 : « Warum will Severus nicht von den Tätigkeiten und den Eigentümlichkeiten der δύο φύσεις reden? Weil infolge seiner Terminologie δύο φύσεις zwei Hypostasen oder Personen sind, die in einem äusserlichen Zusammenhang stehen. So betrachtet er denn den Brief Leos als einen Versuch, den Nestorianismus in die griechische Kirche einzuführen. »

(2) Addit. 17154, f. 8 r A et s.

tif de l'effet, et nous ne pouvons rien trouver d'intermédiaire, parce que tout se fait en un signe et comme en un clin d'œil, ainsi que dit Paul. » (1).

Avant de parler de l'ἐνέργεια dans le Christ, Sévère veut encore proposer le type de l'homme, l'exemple si fréquemment allégué par lui et ses sectateurs pour expliquer, autant que possible, les phénomènes de l'économie. « Parlons maintenant de ce que nous nous sommes proposé (*de traiter*), et tout d'abord considérons-le dans l'exemple de l'homme semblable à nous. Or donc, parmi les choses opérées par l'homme semblable à nous, les unes sont d'ordre intellectuel, les autres d'ordre sensible et corporel. Ainsi, réfléchir et penser, au sujet d'une chose, qu'il la faut produire; (*la*) faire et la former dans la pensée; en constituer et déterminer la pensée, c'est un effet d'ordre intellectuel, comme si nous établissons comment il faut construire une ville, une demeure ou un navire. Mais bâtir la maison ou construire le navire, (*c'est une œuvre*) d'ordre sensible et matériel. » (2) Voilà donc bien la dualité, mais dans l'ἐνεργηθέν, c'est-à-dire, dans le terme de l'activité. Il importe à Sévère de conserver aussi l'unité, et c'est dans l'activité elle-même qu'il la place, en raison de l'unité de l'agent. « Un est l'homme qui agit (ἐνεργῶν), (*bien que composé*) du corps et de l'âme; une est l'activité (ἐνέργεια), car un est le mouvement opératoire (κίνησις ἐνεργητική), qui est l'impulsion (ὁρμή) de celui qui veut; mais les effets (ἐνεργηθέντα) sont variés : les uns, en effet, sont d'ordre intellectuel, et les autres, d'ordre sensible et matériel. On peut voir la même chose au sujet de l'Emmanuel. » (3). On remarquera combien cette distinction à trois membres ἐνεργῶν, ἐνέργεια, ἐνεργηθέν, (4) est étrangère à la formule du Tome, qui se contente de mentionner l'agent (*utraque natura*) et l'effet

(1) Addit. 17154, f. 5 v A.

(2) Ibid., f. 5 v A-B.

(3) Ibid., f. 5 v B.

(4) Nous disons τὸ ἐνεργηθέν et non τὸ ἐνέργημα, parce que, comme S. Basile, Sévère a pris ἐνέργημα et ἐνέργεια dans le même sens. Le traducteur de la correspondance avec Sergius a rendu les deux termes par la même forme abstraite *ma'bdonûthâ*.

(*quod proprium est*); l'ἐνέργεια, à la fois distincte de l'ἐνεργῶν et de l'ἐνεργηθέν, n'est pas considérée par S. Léon; les monophysites n'ont pu que fausser sa pensée en lui en imputant la dualité en leur sens. Suivons Sévère dans l'application de son exemple. « On peut voir la même chose au sujet de l'Emmanuel. Un est l'agent, le Verbe de Dieu incarné; un est le mouvement opératoire, qui est l'activité (ἐνέργεια); mais différents sont les effets (ἐνεργηθέν), c'est-à-dire, les résultats (ἀποτελέσματα) de l'activité. Pour donner des exemples : qu'il (*le Christ*) aille et marche corporellement sur terre, c'est humain; qu'il affermisce et fasse courir ceux qui ont les pieds paralysés, ne peuvent se servir de leurs jambes, mais se roulent et se traînent comme des reptiles, cela est absolument divin. Cependant, un est le Verbe incarné, une est son activité, laquelle est le mouvement opératoire qui fait ceci et cela. Et ce n'est pas parce que les effets sont d'ordre différent que nous dirons qu'il y a deux natures opérantes (δύο φύσεις ἐνεργοῦσαι). En effet, comme nous disons, c'est l'unique Verbe de Dieu incarné qui opère les deux (*effets*). De même que personne ne sépare le Verbe de la chair, de même personne ne peut séparer ou diviser ces activités. » (1)

On voit immédiatement la différence immense qui sépare la pensée de Sévère de celle de S. Léon. L'un et l'autre admettent parfaitement l'absolue unité d'individu, de sujet, dans le Christ; en ce sens, tous deux sont d'accord sur l'unité d'agent (ἐνεργῶν). Mais le patriarche monophysite s'en tient là; il ne considère, pour parler notre langage théologique, que le *principium quod* de l'activité et des effets. Le Pape, au contraire, envisage le double *principium quo*, la dualité des natures. Ainsi Sévère ne voit qu'une chose nue, et par conséquent qu'un seul mouvement opératoire (κίνησις ἐνεργητική), qu'une seule activité (ἐνέργεια), tandis que Léon voit les deux natures tendre, de la manière qui leur est propre, à la position du terme, et reconnaît ainsi deux activités (2).

(1) *Ibid.*, f. 5 v B-6 r A.

(2) On ne peut méconnaître que la forme de la proposition : *agit utraque natura...* paraisse singulière; elle ne serait plus employée par nos

Pour confirmer son assertion, Sévère recourt à l'exégèse des paroles prononcées par le Christ ou au sujet du Christ. En elles encore il reconnaît un double caractère, mais il maintient malgré cela l'unité du Verbe incarné, que toutes manifestent et à qui toutes se rapportent. « Nous savons aussi qu'il y a des différences entre les paroles (1) ; les unes conviennent à Dieu et les autres sont humaines ; unique est toutefois le Verbe incarné qui prononce les unes et les autres. Il y a des *sermones* qui manifestent en même temps, dans le même Emmanuel, la divinité et l'humanité, comme, par exemple : « *Unus Dominus noster Jesus-Christus per quem omnia* », et : « *Ex quibus Christus secundum carnem, qui est Deus super omnia benedictus in saecula* ». Ces paroles, personne, pas même l'insensé, n'osera les répartir et les diviser entre deux ; car elles établissent que le même, sans séparation, est « d'Israël dans la chair et Dieu béni dans les siècles », et « Christ » parce qu'il s'est incarné (c'est en effet à l'incarnation que convient la réalité de l'onction), et que le même, par qui tout a été fait, est venu à l'existence. » (2) Puis, prenant un nouvel exemple, Sévère montre que les paroles prononcées par le Christ au sujet de Lazare manifestent le Dieu et l'homme sans division ni séparation. Ressusciter un mort de quatre jours, déjà en décomposition est une œuvre divine ; se transporter au tombeau quand on peut opérer le miracle à distance est le côté humain de l'acte. Ainsi les paroles : « *Eamus...* », et : « *Lazare, exi foras* », manifestent qu'un seul et le même est à la fois Dieu et homme. « De même, dans les effets on peut souvent voir qu'il mêle ce qui est divin et ce qui est humain. Le fait qu'il marche sur l'élément humide, par exemple, comment quelqu'un pourrait-il le séparer (3) ? Car il n'appartient pas à la nature humaine de courir sur la mer, et il n'appartient pas non plus à la nature

théologiens modernes sans l'explication, formelle ou implicite, que ce n'est pas la *nature* qui agit, mais le *sujet* qui opère par la *nature*. La pensée du Pape est garantie par ailleurs contre le soupçon de nestorianisme.

(1) Dites par le Christ ou à son sujet.

(2) Addit. 17154, f. 6 r A-B.

(3) Pour y reconnaître l'activité propre de telle ou telle *nature*.

«divine de se servir de pieds corporels. C'est donc là une chose opérée par le Verbe incarné, à qui appartient, d'une façon indivisible, ce qui convient à Dieu et ce qui est humain. » (1) C'était là l'exemple par lequel Sévère aimait à embarrasser ses adversaires; on peut croire qu'il y a souvent recouru, comme il le fait encore dans son sermon sur la Nativité (2). En ce dernier endroit, il dégage explicitement la conclusion de son argument en faveur de l'unité d'activité dans le Christ. Il écrit : « Mais il est manifeste et hors de doute, à moins que nous ne déraisonnions volontairement, que l'activité du Verbe Dieu, qui s'est incarné pour nous et est un et indivisible, est également indivise, et que marcher sur l'eau, (*action*) qui possède à la fois un (*élément*) divin et humain, est une propriété de celui-là (du Verbe incarné). » (3)

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un instant, et voyons ce que Sévère entend précisément par *ἐνέργεια*. Il en fait, nous l'avons vu, avec S. Basile, une chose intermédiaire entre l'agent et l'effet, mais il ne lui donne aucune réalité hypostatique indépendante (*οὐδεμία ἐνέργεια ἐνυπόστατος*). (4) Il la prend entièrement dans l'agent, et ainsi la considère comme le simple mouvement opératoire de l'agent vers le terme, l'impulsion

(1) Addit. 17154, f. 6 r B-v A.

(2) Ap. EUSTATH. MON., PG., t. LXXXVI, 924 C-D. — On peut voir la différence qui sépare la pensée chalcédonienne de la pensée monophysite en comparant avec cette argumentation de Sévère la réfutation qu'en donne Ephrem d'Antioche, dans un fragment de son Apologie pour le concile de Chalcédoine et le Tome de Léon. PG., t. LXXXVI, 2104 s.

(3) Ἀλλὰ πρόδηλον καὶ οὐδαμῶς ἀμφίβολον, εἰ μὴ ἐκόντες μεθύομεν, ὡς τοῦ θεοῦ Λόγου τοῦ δι' ἡμᾶς σαρκωθέντος, ἑνὸς καὶ ἀμερίστου τυγχάνοντος, ἀμέριστος ὑπάρχει καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ ἴδιον ἦν αὐτοῦ τὸ πεχεύειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ἐν ταύτῃ τὸ θεοπροπέες ἔχων (l. ἔχον) καὶ τὸ ἀνθρώπινον.

(4) BASIL., Adv. Eunom., l. IV (PG., t. XXIX, 689 C) : Εἰ δὲ ὁ ὕψος ἐνεργημάτων καὶ οὐ γέννημα, οὔτε ὁ ἐνεργήσας οὔτε μὴν τὸ ἐνεργηθὲν αὐτὸς ἐστίν (ἕτερον γάρ ἦν ἡ ἐνέργεια παρὰ ταῦτα), ἀλλὰ καὶ ἀνυπόστατος· οὐδεμία γάρ ἐνέργεια ἐνυπόστατος. Εἰ δὲ τὸ ἐνεργηθὲν, τρίτος ἐκ Πατρὸς, καὶ οὐκ ἀμεσίτευτος. Ὁ ἐνεργήσας γάρ πρῶτος, εἴτα ἡ ἐνέργεια, καὶ οὕτω τὸ ἐνεργηθὲν. Passage cité par Sévère : Addit. 17154, f. 8 r B-v A; le syriaque a rendu par le même terme τὸ ἐνεργημα et ἡ ἐνέργεια.

productrice (κίνησις, ὁρμή ἐνεργητική). On voit combien naturellement, pour le patriarche monophysite, la considération de l'ἐνέργεια se ramenait à celle de l'ἐνεργῶν, jusqu'à s'identifier avec celle-ci. Car si l'activité est le mouvement opératoire de l'agent, elle se détermine, quant au nombre, par la détermination de l'unité ou de la pluralité d'agent mû d'un mouvement efficace et opératoire. Or, cet agent, ce sujet mû de telle façon, est, pour les monophysites, *rigoureusement un* dans le Christ. C'est, comme nous l'avons souvent répété, le Verbe-Dieu, même après qu'il est entré dans un état nouveau et qu'il est devenu *Verbe incarné*. « Une est l'activité, c'est-à-dire, le mouvement opératoire, comme l'appellation même du Verbe incarné. » (1) C'est l'agent qui détermine l'activité, non seulement quant au nombre, mais aussi quant à la *qualité*; et c'est pourquoi, l'agent étant l'unique nature et l'hypostase *divine* du Verbe, bien qu'incarnée, l'ἐνέργεια, en même temps qu'*unique*, sera *divine*. Sévère l'affirme expressément en plusieurs passages. Ainsi, il écrit au comte OEcumenius : « Les saints Pères ont prêché qu'unique est la *divine* activité et volonté (*du Christ*) selon sa divinité et son humanité. » (2) Et dans une lettre à Jean d'Alexandrie, après avoir sans doute argumenté au sujet de l'unité de nature dans le Christ, il dit : « C'est encore de même et non pas autrement que nous parlons au sujet de l'ἐνέργεια; elle est sans contredit *divine*, comme (*étant*) celle du moteur supérieur, selon la doctrine des Pères. Mais ses effets sont différents : ils sont divins et humains, suivant qu'on nous l'a enseigné. » (3)

(1) Μία γὰρ ἡ ἐνέργεια, τούτ' ἐστὶν ἡ κίνησις ἡ ἐνεργητική, καθὰ δὴ καὶ ἡ φωνὴ τοῦ ἐνανθρωπίωσαντος Λόγου. Sévère ap. MANSI, *Concilia*, t. X, 1116.

(2) *Ibid.*, 1117 : Μίαν δὲ εἶναι τὴν θεοπρεπῆ ἐνέργειάν τε καὶ θέλησιν κατὰ τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα οἱ ἅγιοι καὶ σοφοὶ Πατέρες ἐκήρυξαν.

(3) *Ibid.*, 1124 : Οὕτω καὶ οὕχ' ἐτέρως καὶ περὶ τῆς ἐνεργείας φάμεν, θεία μὲν γὰρ αὕτη ὁμολογουμένως, ὥς τοῦ κρείττονος ἐκκινήσαντος, κατὰ τοὺς Πατέρας · διάφορα δὲ τὰ ἐκ ταύτης ἀποτελούμενα, θεία τε καὶ ἀνθρώπινα, ὥς ἐπαιδεύθημεν. — Le grec attribue ce fragment, ainsi que le précédent, à une lettre de Sévère contre Jean l'hérétique, évêque d'Alexandrie. Le latin, au contraire, attribue l'un et l'autre à Kolluthos,

D'ailleurs Sévère affirme lui-même à Jean l'higoumène qu'il ne veut aucune différence entre l'activité et la nature du Verbe incarné (1); si donc la φύσις est la nature *divine*, l'ἐνέργεια sera aussi l'activité *divine*.

Loofs n'a pas voulu, et ne pouvait d'ailleurs, faire un exposé complet de la christologie de Sévère. On peut ainsi l'excuser d'avoir passé sous silence les textes que nous venons de citer. Néanmoins, il est impossible d'accepter la conclusion que cet auteur tire de l'examen de la doctrine du patriarche monophysite au sujet de la μία ἐνέργεια, pour opposer encore Sévère à Cyrille en ce point (2). Nous avons déjà vu comment Loofs se trompe en affirmant que μία φύσις a un sens différent chez les deux docteurs. Loofs conjecture que si Cyrille avait parlé de μία ἐνέργεια, il aurait entendu par là *exclusivement* l'ἐνέργεια τοῦ Λόγου, — et nous sommes pleinement de cet avis, — tandis que Sévère montre manifestement une pensée différente en parlant de l'ἐνέργεια σύνθετος et θεανδρική. Les arguments ont déjà été allégués dans la question du sens de μία φύσις. Nous ne recommencerons pas à les discuter. Le sens de la *composition* (σύνθεσις) pour Sévère nous est bien connu, et c'est également de la sorte qu'il faut entendre l'épithète θεανδρική.

Loofs insiste tout particulièrement sur le caractère de *nouveauté* reconnu par Sévère, à la suite de l'Aréopagite (3), à l'activité théandrique dans l'incarnation; c'est là, lui semble-t-il,

De satisfactione pro Tomo Theodosii (Cf. DIEKAMP, *Doctrina*, p. 11 et p. 313). Le premier, au moins, semble bien dirigé contre Jean Philoponos et paraît appartenir réellement à Kolluthos. Mais l'erreur de l'indication grecque n'est pas prouvée pour le second fragment, qui peut appartenir à une lettre de Sévère à Jean (*Hemula* ou *Niciôtes*) d'Alexandrie. En tout cas, le passage de la lettre à OEcumenius est clair.

(1) DIEKAMP, *Doctrina*, p. 310 : ... ὡς ἂν μὴδὲν ἔχοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀπεικός. Nous allons revenir sur ce texte, qui concerne l'emploi des termes θεανδρική et σύνθετος; mais on peut voir dans le passage cité l'énoncé d'un principe général, dont Sévère tire argument dans le cas présent.

(2) *Leontius von Byzanz*, p. 36 s.

(3) Le passage entier est cité dans la *Doctrina*, (DIEKAMP, p. 300 s.)

ce que Sévère veut mettre en évidence (1). En réalité, Sévère paraît tout occupé d'interpréter un passage difficile, au sujet duquel il a dû déjà s'expliquer tout au long ailleurs (2); il ne peut comprendre la *καινή θεανδρική ἐνέργεια*, dont parle l'Aréopagite, que comme une activité *composée* (σύνθετος) qui reste ainsi unique (3). C'est en ce sens qu'il accepte et explique l'épithète *θεανδρική*, donnée par Denys à l'activité du Verbe fait chair; il consent à l'appliquer à l'unique nature et hypostase reconnue après l'union, grâce à la synonymie qu'il établit entre *θεανδρική*, *σεσαρκωμένη* et *σύνθετος*. Le principe que Sévère allègue : « La raison de l'économie, ayant innové les natures, a innové en même temps les appellations », est emprunté, comme il le dit ailleurs (4), à S. Grégoire de Nazianze; il est destiné à justifier les nouvelles dénominations données à l'unique nature et hypostase (*θεανδρική*, *σύνθετος*) (5). La nouveauté est donc *entièrement dans les termes*. Et si l'on veut absolument l'introduire aussi dans les *choses*, c'est-à-dire dans l'activité, la nature et l'hypostase, cette nouveauté doit nécessairement s'entendre de la même façon dans les deux cas. Or, nous avons vu que la *composition* n'empêche pas l'unique nature et hypostase, qui est dite composée, de rester l'unique nature et hypostase de Dieu le Verbe; elle est dans un état nouveau, étant composée *avec* la chair (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα); elle n'est pas composée, dans sa raison de nature et d'hypostase, *de* (ἐκ) de la divinité et de la chair. De la même façon pouvons-nous dire, Sévère, en ad-

(1) *L. c.*, p. 57 : « Severus... hat sich selbst häufig so ausgesprochen, dass gerade dies *καινή* als zutreffend erscheint. »

(2) *Ibid.* : Καθὼς ἤδη φθάσαντες ἐν ἄλλοις διὰ πλάτους γεγραφήκαμεν.

(3) *Ibid.* : Μὴν ἐνοήσαμεν σύνθετον καὶ νοοῦμεν, ἐτέρως ἡμῖν νοηθῆναι μὴ δυναμένην, ὡς πάσης ἔχουσιν δυάδος ἀπέμφασιν.

(4) Cf. PG., t. LXXXVI, 1921 B.

(5) Le second fragment de la même lettre (DIEKAMP, *Doctrina*, p. 310) montre que Sévère voulait, en raisonnant sur la phrase de l'Aréopagite au sujet de l'ἐνέργεια, légitimer l'appellation σύνθετος, donnée à l'unique nature et hypostase. Puisque, d'une part, la *θεανδρική ἐνέργεια* s'explique par σύνθετος, et que, d'autre part, il ne peut y avoir dissemblance entre l'activité du Christ et sa nature ou son hypostase, il s'ensuit (ἀκόλουθον οὖν ἔστιν) que la nature ou hypostase est aussi *composée* (σύνθετος).

mettant une activité *nouvelle*, entend parler d'un état nouveau de l'activité exercée par le Verbe, par l'unique nature et hypostase du Verbe; elle est *théandrique*, parce que c'est le mouvement opératoire d'une nature et hypostase théandrique; cela veut dire qu'elle est *composée*, parce que c'est l'activité du Verbe existant désormais dans l'état de composition avec la chair, le mouvement opératoire de l'unique nature et hypostase existant et par conséquent agissant désormais dans la *composition* (ἐν τῇ συνθέσει).

Cette explication d'un passage qui, détaché de son contexte, est très obscur, est d'accord avec les textes précédemment cités; seule (1), à notre avis, elle s'harmonise bien avec l'ensemble de la pensée de Sévère, telle que nous croyons l'avoir reconnue plus haut, en parlant de l'unique nature et hypostase, qui est théandrique et composée, tout en restant exclusivement divine dans sa raison formelle de nature et d'hypostase.

Nous résumons brièvement la doctrine de Sévère au sujet de l'ἐνέργεια dans le Christ. Tout effet provient d'un agent, qui se met en mouvement et le produit. Le mouvement opératoire de l'agent vers son effet est l'activité elle-même; celle-ci suit donc en tout la condition de l'agent, puisqu'elle n'est, en somme, que l'agent lui-même en mouvement, et qu'elle n'a pas de réalité absolue et indépendante de lui. Elle est donc de même nombre et de même ordre que l'agent. Dans la christologie monophysite, l'unité de sujet, d'individu, dans le Christ est si fortement affirmée qu'elle domine toute autre considération. Celui qui agit est rigoureusement un quant à l'existence individuelle (μία φύσις, μία ὑπόστασις); son mouvement opératoire (κίνησις ἐνεργητική) sera donc aussi rigoureusement un. Le Christ est *Dieu*, bien qu'incarné; c'est Dieu qui parle et agit; son activité est donc *divine*, bien que ce soit l'activité de Dieu incarné. Par le mystère, Dieu le Verbe entre dans un état nouveau; il est toujours

(1) DORNER, *Entwicklungsgeschichte*, II, p. 169, a expliqué l'emploi fait par Sévère de la citation de Denys en fonction de sa théorie générale sur le mode d'union (par groupement des *propriétés* des deux natures autour d'un foyer unique). L'application est aussi peu heureuse que l'idée générale, qui a été réfutée plus haut (cf. p. 380 s.).

une nature ou hypostase divine, mais incarnée ou composée, en un mot, théandrique. Son activité est celle de Dieu dans cet état nouveau, l'activité divine désormais composée, une activité théandrique. Reconnaître à quelque chose la qualité de *propre* (ἴδιον), ou en reconnaître la *propriété* à un être, c'est lui reconnaître l'appartenance *exclusive* à cet être, en attribuer à celui-ci la propriété, la possession *exclusive*, sans communication d'un autre avec lui en ce point. Deux activités propres, ou la propriété en activité des deux éléments, dans le Christ, c'est par identité, le double mouvement opératoire, et par nécessité, l'existence de deux êtres séparés et ne communiquant pas entre eux dans l'exercice de leur activité respective. C'est donc bien la division du Christ qui résulte, pour les monophysites (1), de la reconnaissance d'une ἐνέργεια propre à chacun des éléments dont le Christ est composé. Ils ne peuvent pas comprendre que l'on distingue celui qui agit et ce par quoi il agit, le double principe (*quod* et *quo*) de l'activité, ni que l'on compte deux activités en raison de la dualité du *principium quo*, sans introduire la dualité du *principium quod*. Tout d'ailleurs, comme nous l'avons vu, les engage dans cette voie : et le caractère polémique et antinestorien de leur christologie scientifique, et leurs notions de la nature, de l'hypostase, et leur concept de la propriété et du nombre — et même, pour l'ajouter ici, leur tradition théologique et patristique, si fortement pénétrée par l'influence des pseudépigraphiques apollinaristes.

Nous ne faisons qu'indiquer ce dernier point. On a bien mis en lumière le monergisme de la doctrine apollinariste, et le lien logique qui rattache, dans ce système, l'unité d'ἐνέργεια au principe fondamental de l'unité du Christ (2). On pourrait cer-

(1) Julien d'Halicarnasse, dans un passage de son *Traité contre les Manichéens*, prononce aussi l'anathème contre celui qui ose dire, après l'union, « deux natures, deux substances ou deux activités » (ἐνεργείας), et il le condamne ὡς δύο πρόσωπα λέγων καὶ δύο ὑποστάσεις (*Doctrina*, DIEKAMP, p. 313).

(2) G. VOISIN, *L'apollinarisme*, p. 301 s. « Apollinaire professe qu'il n'y a dans le Sauveur qu'une seule nature, et en conséquence, une seule volonté naturelle, une seule opération propre. Dans ses écrits, ces doc-

tainement retrouver chez Apollinaire tous les éléments que nous avons rencontrés dans la doctrine monophysite au sujet de l'activité du Verbe incarné, en tenant compte de ce qui fait la formalité propre de l'hérésie du Laodicéen. Ainsi encore, pour Apollinaire, « l'opération est divine comme la nature ». (1) Le compilateur de la *Doctrina Patrum* avait donc bien raison en faisant remarquer que la doctrine de l'unité d'ἐνέργεια vient d'Apollinaire, et qu'elle est, chez lui, la conséquence de l'admission de l'unique nature (2). A la fin de son florilège (3), le même auteur a réuni, dans une juxtaposition très suggestive, des passages d'écrits d'Apollinaire et de ses disciples : Julien, Polémon, Eunomius de Beroë, qui enseignent l'unique activité dans le Christ; il les fait suivre de citations empruntées à Sévère, qui contiennent la même doctrine. Ce dernier d'ailleurs nous indique assez lui-même les rapports de sa théorie de l'unique activité avec le système apollinariste. Quand il explique à Sergius qu'il est insensé de dire que le Christ est « de deux propriétés et de deux activités », il allègue à l'appui de son opinion plusieurs passages du Pseudo-Jules de Rome (4).

Parlerons-nous maintenant des idées que la lecture des ouvrages de S. Cyrille était de nature à donner aux monophysites au sujet de l'unité ou de la pluralité de l'ἐνέργεια dans le Christ? Nous ferons tout d'abord une remarque. Il ne suffit pas de montrer que, d'après Cyrille, le Christ pose à la fois des actions divines et des actions humaines, ou que l'on peut distinguer deux aspects dans tout ce qui constitue l'économie ou s'y rapporte, pour se croire autorisé à conclure que Cyrille enseigne

trines s'enchaînent et dérivent du principe fondamental de sa christologie : l'unité du Christ. » — *Ibid.*, p. 303 : « La théorie du Laodicéen concernant l'opération du Verbe incarné, est corrélatrice à celle qu'il professe touchant sa nature. »

(1) G. VOISIN, *L'apollinarisme*, p. 303.

(2) DIEKAMP, *l. c.*, p. 77 : « Ὅτι Ἀπολινάριος μίαν φύσιν λέγων Χριστοῦ μίαν λέγει καὶ τὴν ἐνέργειαν · οὐ γὰρ δίδωσιν αὐτῷ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν. Et l'auteur appuie son assertion de deux citations, dont la première est tirée du περὶ τῆς θείας σαρκώσεως, et l'autre ἐκ τοῦ κατὰ Διοδώρου. »

(3) *Ibid.*, p. 307 s.

(4) Addit. 17184, f. 7 r B-v A-B.

deux activités du Christ (*deux ἐνεργείαι*). La différence, la diversité et, par conséquent, la dualité, se trouvent, en effet, de la sorte reportées dans les *termes* de l'activité, dans les ἐνεργηθέντα; elle sont ainsi parfaitement admises et défendues par tous les monophysites de la première époque. Mais ces auteurs ont soin de noter que cette différence dans les termes doit se concilier avec la plus stricte unité dans l'agent, et par conséquent dans l'activité (ἐνέργεια), car celle-ci suit toutes les conditions de l'ἐνεργῶν, dont elle n'est que la κίνησις ἐνεργητική (1). Rehrmann, qui examine la doctrine de Cyrille au sujet de l'ἐνέργεια dans le Christ (2), n'a donc pas saisi le sens formel et précis de la question. Il ne s'agit pas de montrer que Cyrille enseigne un *double aspect* de l'opération du Christ (θεϊκῶς καὶ σωματικῶς ἐνεργοῦντα Χριστόν), ni même une *activité double* (διπλὴν τὴν ἐνέργειαν), car cette dernière expression n'a pas le sens qu'aurait l'affirmation de *deux activités*; elle équivaut simplement à ἐνέργεια σύνθετος, ou ἐνέργεια de la φύσις σύνθετος ou σεσαρκωμένη. Rehrmann s'en réfère à un passage dans lequel Cyrille établit, en parlant de la Trinité, que la volonté et son activité sont intimement liées à la nature. (3) Sans doute, le saint archevêque « veut prouver l'unité d'activité dans la Trinité par ce fait qu'il n'y a qu'une *nature* divine »; mais pour conclure de là que « puisqu'il y a deux natures différentes dans le Christ, chacune d'elles doit aussi posséder une volonté et une activité propres » (4), il faut oublier que Cyrille ne donne pas au mot

(1) C'est ainsi que Sévère écrit au comte OEcumenius que, sans doute, il y a une grande différence entre les actions de l'unique Christ, les unes étant θεοπεπεπῆ et les autres ἀνθρώπινα, mais que la diversité des effets ne suffit pas pour admettre deux natures ou formes opérantes, et pour dire, avec Léon, que chacune d'elle opère ce qui lui est propre. MANSI, *Concilia*, t. X, 444. — Et nous avons vu qu'au jugement de Sévère, la dualité d'activités propres et la dualité de *natures* s'appellent nécessairement, et sont dans une inévitable connexion.

(2) *L. c.*, p. 293.

(3) *Adv. Nest.*, PG., t. LXXV, 797 C-D.

(4) « Cyrill will damit die Einheit des Wirkens in der Trinität beweisen, weil hier nur eine göttliche Natur vorhanden ist. Da nun aber in Christo zwei verschiedene Naturen sind, so müssen beide auch einen

φύσις le même sens en christologie et en théologie. Pour baser une argumentation sur la reconnaissance pure et simple par Cyrille de deux φύσεις dans le Christ après l'union, il faut méconnaître entièrement le caractère général et constant de la christologie cyrillienne. Nous l'avons dit, et nous croyons l'avoir montré suffisamment, quoique brièvement : la doctrine propre de Cyrille est celle de la μία φύσις σεσαρκωμένη, et l'admission de δύο φύσεις, soit dans la formule ἐκ δύο φύσεων, soit dans cette autre : δύο φύσεις εἶδεναι ou τῇ θεωρίᾳ μόνῃ διαιρεῖν, est une simple concession aux Orientaux unis, ou une précaution contre les exagérations des synousiastes. Si on emploie la formule δύο φύσεις sans les restrictions qu'il propose, Cyrille trouve en elle l'affirmation nestorienne de deux individus dans le Christ après l'union. En parlant de l'économie, c'est le sujet qu'il vise par le terme φύσις ; l'ἐνέργεια est également pour lui la κίνησις ἐνεργητικὴ de l'individu ou *hypostase*, cette dernière étant distinguée, *mais en théologie seulement*, de la nature (1). En christologie, la κίνησις ἐνεργητικὴ ou ἐνέργεια devait être unique et de même condition que l'agent (ἐνεργῶν), c'est-à-dire divine, bien que composée comme lui et s'exerçant aussi parfois par le moyen de la chair (2). L'unité est dans l'agent, et dans le mouvement opératoire par lequel il produit des effets ; ceux-ci sont multiples et d'ordres différents (θεοπρεπῆ, ἀνθρωπίνᾳ), et manifestent ainsi le Dieu et l'homme dans un seul et même individu.

Pour être moins claire et peut-être moins pratique que la

eigenen Willen und eine eigene Wirkungsweise haben. » REHRMANN, *l. c.*, p. 203.

(1) Cf. *Adv. Nest.*, l. IV, c. 2 (PG., t. LXXVI, 180 D) : 'Ο μὲν γὰρ τῆς φυσικῆς ἐνότητος λόγος ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, μίαν δὴ που τὴν ἐφ' ἅπασιν τοῖς δρωμένοις ἀποφαίνει κίνησιν, dit-il en prouvant l'unité d'ἐνέργεια. Et (*ibid.*) l'hypostase exerçant cette ἐνέργεια est ὑπόστασις εἰς ἔργα κεινημένη.

(2) Telle est, croyons-nous, le sens d'un passage du *Commentaire sur l'évangile de S. Jean*, allégué par les monothélites comme prouvant μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν Χριστοῦ, MANSI, XI, 323 et déjà X, 732 (cf. REHRMANN, *l. c.*, p. 206 s.). Le texte μίαν τε καὶ συγγενῇ δι' ἑαυτῶν ἐπιδείκνυσιν τὴν ἐνέργειαν marque la puissance, l'activité divine exercée par le Verbe avec sa chair comme coopératrice (συνεργάτην).

théorie occidentale, qui compte les activités d'après la dualité du principe *quo* distinguée dans l'agent, cette doctrine alexandrine, si elle est bien comprise, n'est nullement hétérodoxe. Elle ne rend pas imaginaires et apparents les effets humains de l'unique activité qu'elle reconnaît dans le Christ; elle ne détruit pas la réalité de l'humanité par la confusion ou la transformation. Partant d'un point diamétralement opposé, et poursuivant un but polémique qui la force à insister par dessus tout sur l'unité parfaite dans le Christ, la christologie monophysite pose en thèse l'unité d'agent, aussi bien que d'existant, dans le Christ; et, puisque l'ἐνέργεια n'est que le mouvement de l'agent vers la production de l'effet, elle est rigoureusement une et divine comme l'agent lui-même, ou, pour parler le langage monophysite, comme la nature et l'hypostase. La correspondance entre l'ἐνεργῶν et l'ἐνέργεια est si parfaite, que celle-ci, comme la φύσις ἡγουν ὑπόστασις, est, dans l'économie, θεανδρική et σύνθετος, tout en restant unique et divine. Les effets de cette unique activité théandrique et composée sont d'ordre différent, divins et humains, parce qu'ils sont produits par un agent qui est réellement devenu homme, tout en restant Dieu, et qui a ainsi glorifié sa chair en en faisant, par l'appropriation, comme l'instrument de son ἐνέργεια divine (1).

* * *

La controverse au sujet de l'unité ou de la pluralité de *volonté* dans le Christ ne se produisit qu'à une époque postérieure. Les limites chronologiques que nous avons fixées à notre étude, ne nous permettent pas de traiter la question monothélite. Chacune des deux christologies suivit sa voie propre; le conflit, officiellement réglé quant aux *natures*, devait fatalement se produire tôt

(1) Sévère, dans le *Philalèthe* (PG., t. LXXXVI, 923 C) : 'Ο Λόγος τὴν σάρκα μετεστοιχειώσεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν. Cyrille parle dans le même sens, p. ex. : PG., t. LXXV, 1241 B : Πάρα δ' οὖν ὁμῶς ἰδεῖν, χαριζόμενον μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν, οικειούμενον δὲ αὐτὰ τὰ σαρκός. — L'expression de Sévère se retrouve littéralement chez Cyrille, *Scholia*, PG., t. LXXV, 1380 A.

ou tard au sujet des *opérations* et des *volontés*. Nous avons reconnu dans l'attitude des monophysites à l'égard de la dualité des opérations, un cas particulier de leur opposition à la conservation des propriétés des natures après l'union. Les quelques indices recueillis dans leurs écrits sur l'unité de volonté nous invitent à porter le même jugement au sujet de la question présente.

Dans une lettre au comte OEcumenius (1), Sévère d'Antioche attribue aux Pères la doctrine de l'unique volonté. Écrivant au médecin Prodocius (2), il avoue que, dans la lutte contre les Ariens, certains Pères ont parlé de la dualité de volontés comme de la dualité de natures et d'activités. Toutefois, ces expressions doivent actuellement être rejetées, à cause du danger qu'elles créent. Les autres monophysites se contentent de condamner l'expression « deux volontés » avec les formules diophysites. Philoxène de Mabboug dit, dans sa *Profession de foi* (3) : « Nous ne connaissons pas en lui (*dans le Christ*) deux Fils, deux hypostases, *deux volontés* ou deux natures, un Dieu et un autre, l'homme... Que celui qui confesse deux hypostases ou *deux volontés* dans le seul Unique, ou qui opère la division de l'hypostase après l'union accomplie dans le sein (*de la Vierge*), soit anathème ! » La *Doctrina* nous montre encore en Kolluthos, qui prit la défense de Theodosius d'Alexandrie, un partisan de la formule ἐν θέλημα τοῦ Χριστοῦ (4).

On peut admettre que l'unité de volonté est, dans la christologie monophysite, une nouvelle trace de l'influence des écrits apollinaristes (5). Il y a, toutefois, une différence notable entre

(1) MANSI, *Concilia*, t. X, 1117 : μίαν δὲ εἶναι τὴν θεοπροπῆ ἐνέργειάν τε καὶ θέλησιν, κατὰ τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα οἱ ἄγιοι καὶ σοφοὶ Πατέρες ἐκήρυξαν.

(2) *Doctrina*, DIEKAMP, p. 310. — Les citations de l'arien Aetius (*ibid.*, p. 311 s.) montrent en quelle manière les Pères ont parlé de δύο φύσεις καὶ θελήσεις contre ces hérétiques.

(3) ASSEMANI, BO, II, 33 s.

(4) DIEKAMP, p. 313.

(5) Sur l'unité de volonté dans la théorie d'Apollinaire, voir G. VOISIN, *l. c.*, p. 301 s.

la manière dont Apollinaire établit ce point de doctrine et celle dont les monophysites sont amenés à le reconnaître. L'hérésiarque refuse la volonté humaine au Sauveur parce que cette volonté est variable et changeante, et peut ainsi entrer en conflit avec la volonté divine. A cette raison philosophique, Apollinaire joint un argument théologique : le Christ serait pécheur si on lui attribuait le libre arbitre (1). La volonté est donc déjà considérée par le Laodicéen *dans l'ordre moral*, comme sujet de la liberté. Nos monophysites, au contraire, n'ont, comme on l'a dit de S. Cyrille, « que des catégories physiques ». (2) La volonté, pour eux, c'est l'activité physique de l'être raisonnable, une espèce particulière d'ἐνέργεια, de κίνησις ἐνεργητική. Elle est unique et d'ordre divin, comme l'agent et le mouvement opératoire (3).

Si la dualité de volonté a été niée par nos auteurs, c'est qu'elle était alléguée comme une preuve en faveur du diophysisme chalcédonien; elle fut englobée dans le rejet de toute dualité après l'union (4). On ne discutait pas encore pour elle-même la question des volontés; les témoignages patristiques sur lesquels on croyait pouvoir appuyer la reconnaissance de deux volontés, ne servaient encore qu'à établir la permanence de deux *natures* dans le Christ (5). Mais, en ce sens et dans ce

(1) Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 302.

(2) Cf. *supra*, p. 280, n. 4.

(3) L'unique volonté est également d'ordre divin dans la doctrine d'Apollinaire. Cf. G. VOISIN, *l. c.*

(4) C'est un principe affirmé par Sévère, que l'apparition du nestorianisme a fait abandonner comme dangereuse toute forme quelconque de dualité (τὸ διυκόν) dans les développements qui concernent l'incarnation (*Lettre à Prodocius, Doctrina*, DIEKAMP, p. 310).

(5) HARNACK a manifestement en vue le passage cité (*not. préc.*) quand il écrit (*Dg.*, II³, 383, n. 1) : « Interessant ist, dass Severus aus dem Chalcedonense die Annahme zweier physischer Energien und zweier Willen ableitet und diese Ableitung seinen Gegnern gegenüber noch zu einer argumentatio ad absurdum benutzt. Niemand wusste eben damals im Orient, was im folgenden Jahrhundert noch kommen sollte. » Cette note nous semble renfermer plusieurs inexactitudes. Sévère ne tire pas la doctrine de deux activités et volontés « du concile de Chalcédoine »; il la trouve chez les diophysites, qui l'établissent par des citations patristiques, sans la déduire de la définition du Synode. Ensuite, la déduction

but, ils étaient déjà exploités par les diophysites. Nous l'apprenons par un passage du 3^e livre *Contra Grammaticum*. Les quelques extraits que nous allons en donner montreront, une fois de plus, que le diophysisme chalcédonien était bien, aux yeux de Sévère, le nestorianisme. Ils feront encore voir que la seule raison de rejeter la dualité des volontés fut la crainte d'admettre avec elles deux individus séparés dans le Christ. Au 33^e chapitre de son 3^e livre, Sévère critique l'abus que Jean Grammaticus a fait d'un texte de S. Athanase pour confirmer la doctrine des deux natures (1). C'est un passage dans lequel l'illustre Père parle de deux *volontés* (δύο θελήματα), en expliquant la prière du Christ au jardin de l'agonie (2). Le Grammairien, dit Sévère, est tout préoccupé d'établir sa doctrine diophysite. « En entendant le Docteur dire qu'il y a deux volontés, l'une (*celle*) de la crainte, humaine et provenant de la chair, l'autre, divine et prête à (*accepter*) la souffrance, cet insensé a cru que l'Emmanuel est *divisé* en deux natures. » (3) L'attention de Sévère ne se porte nullement sur deux *facultés* de volonté, mais bien sur des *actes* de volonté dont il admet la différence, sur deux séries d'actes dont il reconnaît la diversité, en attribuant le tout au seul et unique Verbe incarné. Le patriarche recourt d'abord à l'exemple favori de l'homme. « Quoi donc ! dit-il (4), l'homme tel que nous sommes (*homo noster*), une

à l'absurde ne se ferait que pour la dualité des volontés. Pour notre part, nous sommes porté à ne voir dans la parole de Sévère : καὶ δύο θελήματων τολμηρῶς ἡμῖν ὀριζέσθωσαν, qu'un exemple en plus de locution autrefois employée par les Pères, et maintenant rendue dangereuse par l'apparition du nestorianisme.

(1) Addit. 12157, f. 169 r A et s.

(2) Le passage se lit PG., t. XXVI, 1021 B ; il se rapporte à Lc., XXII, 42.

(3) Les chalcédoniens de cette époque (*Jean*) ne déduisaient donc pas la dualité de volontés de la dualité des natures ; au contraire, les assertions patristiques de la première doctrine servaient à confirmer la seconde. On voit, par le cas de Jean Grammaticus, que les chalcédoniens avaient déjà la doctrine des deux volontés, quoique seulement en germe. Il est donc peu exact de dire que « personne en Orient ne prévoyait encore ce qui devait arriver au siècle suivant », en faisant allusion à la future définition des deux volontés (HARNACK, l. c.).

(4) Addit. 12157, f. 169 r B et s.

nature et hypostase « de deux », de l'âme et du corps, ne le voyons-nous pas tantôt *vouloir* se nourrir, prendre du pain, du vin et d'autres (*aliments*) semblables, et penser à ces choses, — tantôt, au contraire, mépriser ces aliments matériels, et *vouloir* s'occuper de pensées célestes et s'élever à la ressemblance divine? Est-ce que donc, avec ces *deux volontés*, dont l'une veut ce qui convient à la chair et l'autre ce qui convient à l'âme, qui a été créée à l'image de Dieu, nous *partageons* celui qui considère et veut ceci et cela? Disons-nous « deux natures et deux hypostases » celui qui est une nature et hypostase « des deux »? Mais nous nous rendrions ridicules par notre démente si nous pensions ainsi! » On voit que Sévère est tout préoccupé d'éviter « le partage en deux natures et hypostases ». Il admet deux volontés, c'est-à-dire deux *actes* de volonté posés, et deux termes recherchés par un sujet qui reste rigoureusement unique.

Il le dit encore plus clairement quand il en vient à considérer le Christ, et les deux volontés manifestées par la prière de l'agonie (1). « A plus forte raison le Christ, qui est « un de deux », de la divinité et de l'humanité, une personne, une hypostase, une nature, celle du Verbe même incarnée et parfaitement faite homme, *n'est-il pas partagé en deux natures* parce qu'il manifeste deux volontés dans la passion rédemptrice, l'une qui refuse (*le calice*), et l'autre qui est prête (*à l'accepter*), l'une qui est humaine, et l'autre, divine. Il a volontairement supporté la mort dans une chair passible, et il a brisé la puissance de la mort en la tuant par l'immortalité. De même, ce qui distingue tout homme, la passion de la crainte et de la tristesse, il l'a clairement fait exister dans une chair capable d'éprouver la crainte, car elle était douée d'une âme raisonnable; il l'a volontairement supportée. Il prononçait les paroles du refus afin d'anéantir complètement sa vertu (*de la crainte*) par la générosité divine, et d'inspirer le courage à toute l'humanité. Car, après le premier Adam, il est devenu le second chef de notre race. » Dans la suite, le patriarche examine de plus près le texte athanasien; il nous indique mieux encore en quel sens il condamne la dualité des

(1) Addit. 12137, f. 169 v A.

volontés. (1) « Il (*Athanase*) ne distingue pas en partageant (2); il n'attribue pas *séparément* à chacune des natures sa volonté propre, comme l'ont sottement pensé ceux qui confessent deux natures après l'union. C'est ce qu'il montre très manifestement; car, lorsqu'il a dit qu'il y a une volonté de la chair, laquelle refuse la souffrance, en écrivant : « *Athanase* : ...l'une, la (*volonté*) humaine, qui est celle de la chair; car c'est la (*volonté*) humaine qui refuse la souffrance à cause de l'infirmité de la chair (3) », il montre que cette volonté et ce refus de la souffrance appartiennent à Dieu le Verbe. En effet, il ajoute : « étant devenu semblable aux hommes, il refuse la souffrance *en tant qu'homme* ». (4) Or, celui qui est devenu semblable aux hommes, c'est évidemment Dieu le Verbe. » Ainsi donc, si l'on n'attribue pas les deux volontés à des *natures séparées*, à des individus distincts, mais si on les rapporte l'une et l'autre au seul et unique Verbe incarné, Sévère admettra qu'avec S. Athanase, on les distingue dans le Christ. Mais la dualité de volontés n'est pas dans le sens du développement normal de sa christologie; Sévère se croit obligé d'expliquer comment S. Athanase a pu donner le nom de *volonté* au refus de souffrir. (5) « Le Docteur des enseignements divins a très heureusement appelé *volonté* le refus de la souffrance. Il a montré, en effet, que, pour nous, c'est involontairement et sans le chercher que nous éprouvons la crainte et la peur du danger, tandis que le Christ l'a subie lorsqu'il le voulut. C'est pourquoi elle était (*dans le Christ*) vraiment une volonté et non une passion involontaire ». (6) La préoccupation dominante de Sévère reparait immédiatement,

(1) Addit. 12157, f. 169 v B.

(2) C'est-à-dire : la distinction de deux volontés n'est pas un partage, une division du Christ.

(3) PG., t. XXVI, 1021 C : τὸ μὲν ἀνθρώπινον (θέλημα) ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκὸς... τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς παραιτεῖται τὸ πάθος.

(4) *Ibid.* : γενόμενος γὰρ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, παραιτεῖται τὸ πάθος, ὡς ἀνθρώπος.

(5) Addit. 12157, f. 169 v B.

(6) Ces derniers mots rappellent l'idée monophysite de rapporter toute l'économie à la *volonté*. Cf. *supra*, p. 194 s.

car il conclut : « Mais il (*Athanase*) sait qu'il (*le Christ*) est « un de deux »; il ne l'a point divisé en deux volontés; ces choses appartiennent à un seul et au même, je veux dire, à Dieu fait homme. Il (*Athanase*) l'a indiqué tout aussitôt, en ajoutant (1), après la citation (*rapportée*) : « *Athanase*. L'apôtre dit en un autre endroit : Il a souffert à cause de l'infirmité, mais il vit par la vertu de Dieu. La vertu de Dieu, c'est le Fils, qui a souffert à cause de l'infirmité, c'est-à-dire, à cause de l'immixtion à la chair, et qui a refusé, comme homme, la souffrance, mais qui vit par sa vertu. » (2)

Voici l'explication monophysite proprement dite du passage scripturaire dans lequel, par le moyen des deux volontés, les chalcédoniens rencontrent l'affirmation de deux natures : « Le même donc refusait *humainement* (*la souffrance*), et disait : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi », et : « La chair est faible »; et *divinement* il disait : « L'esprit est prompt », et *volontairement* il allait à la souffrance. Ne partageons *ni les volontés, ni les paroles*, entre deux natures et deux formes. » (3) La question des volontés est ramenée à celle de l'attribution au seul et même Christ des *actiones et sermones* qui composent l'*économie*. Sévère dit encore (4), après avoir cité un passage de S. Cyrille (5) : « Que tout, souffrances, actions, paroles convenant à la divinité et à l'humanité, appartienne au même et unique Christ ! N'allons pas croire que la souffrance humaine, et ce qu'il dit humainement, parce que souffrir appartient naturellement à la chair, ne sont pas du Verbe même qui s'est fait chair et homme. Réciproquement, parce qu'il appartient à la divinité de faire et de dire les choses divines, n'allons

(1) PG., t. XXVI, 1024 A : λέγει δὲ καὶ ὁ Ἀπόστολος ἀλλαχοῦ · Ἐπαθεν ἐξ ἀσθενείας, ζῆ δὲ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ (II Cor. XIII, 4). Δύναμις δὲ ἐστὶ Θεοῦ ὁ Υἱός, παθὼν ἐξ ἀσθενείας, τουτέστιν, ἐκ τῆς σαρκικῆς συμπλοκῆς · καὶ παραιτούμενος τὸ πάθος ὡς ἄνθρωπος · ζῶν δὲ διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως.

(2) Addit. 12187, f. 169 v B et s.

(3) Ibid., f. 170 r A.

(4) Ibid., f. 170 r B.

(5) PG., t. LXXVI, 413 D s. Ἀμεινον δὲ... δι' ἀμφοῖν ἵεναι τοῖν λόγῳ.

pas pour cela, d'une façon impie, séparer la chair et pour ainsi dire l'arracher violemment du Verbe. » (1)

Au fond, c'est toujours la question de l'attribution *en propre* à deux *natures*, des paroles, actions, etc., qui est en jeu. Toute dualité est rejetée dès qu'elle est ainsi comprise, parce que la notion de *propre* a une vertu séparatrice, qui tend à faire de l'unique Verbe incarné un groupement de deux individus unis par une relation purement extrinsèque. Nous voulons le constater une dernière fois, avant de passer à l'examen de l'exégèse monophysite des textes scripturaires christologiques. Citons un extrait de la première lettre de Sévère à Sergius. Le patriarche en vient à la critique de la « propriété en activité », que le Tome reconnaît à chacune des natures après l'union. Sévère établit que le seul et même Verbe incarné opère, par une activité unique, tous les effets divins et humains; puis il écrit : « On peut voir à l'évidence que c'est le contraire de ces explications qui se rencontre dans le Tome de Léon; je veux dire (*en ces paroles*) : « Léon : Chacune des deux formes opère ce qui lui appartient, le Verbe faisant ce qui est du Verbe, et le corps accomplissant ce qui est du corps; l'une brille par les miracles et l'autre succombe aux mauvais traitements. » En effet, si chacune des formes ou natures opère ce qui lui est propre, la

(1) Nous ne dirons rien de la doctrine de S. Cyrille au sujet de l'unité de volonté dans le Christ. L'archevêque d'Alexandrie n'a guère mis en lumière ce point de doctrine. REHRMANN éprouve un embarras visible en traitant cette question (*l. c.*, p. 263 s.; 293 s.). Cet auteur se voit forcé de reconnaître (p. 371) que, si Cyrille n'oublie pas complètement l'activité de la volonté humaine, c'est cependant la considération de la volonté divine qui domine dans ses écrits. REHRMANN veut en quelque sorte excuser S. Cyrille, en disant qu'on n'avait pas jusqu'alors nié l'existence de la volonté humaine dans le Christ! Et Apollinaire? L'auteur cité croit encore (p. 298; p. 372) trouver dans la doctrine de l'illustre Père une sorte d'*unité morale* de volonté dans le Christ : « So zeigte sich in allen Handlungen Christi eine moralische Willenseinheit, und es schien als ob nur ein Wille in ihm sei. » Cette explication nous paraît insoutenable; Cyrille n'avait que des condamnations et des anathèmes pour l'union κατ' εὐδοκίαν. Mais, encore une fois, la question proprement dite des volontés n'était pas plus posée pour l'archevêque d'Alexandrie que pour nos monophysites.

participation est fictive, et il n'y a qu'affinité morale (1), de telle sorte que le Seigneur prenne les choses faites par l'esclave et que, réciproquement, l'esclave se glorifie des biens magnifiques du Seigneur en s'attribuant, à cause de la dilection amoureuse, les choses qui ne sont pas les propriétés de la nature humaine (2). En effet, celui qui est tel (3) use, comme un homme θεοφόρος, d'une vertu étrangère; il est dirigé par l'agent comme un instrument inanimé, par exemple, comme la scie ou la hache dont se sert un artisan quelconque. Mais Jésus n'est pas tel. » (4)

La doctrine touchant les volontés nous l'a montré une fois de plus : si la christologie monophysite refuse d'attribuer à chacune des natures soit des qualités, soit une activité, soit encore une volonté, qui lui demeurent propres après l'union, c'est parce que *le propre comporte l'appartenance exclusive à un individu distinct*. Les Occidentaux et les Orientaux chalcédoniens ne niaient pas la plus stricte unité de sujet dans le Christ, mais les monophysites ne ramenaient pas davantage le côté humain de l'économie à une pure apparence. Nous le constaterons en examinant la manière dont nos auteurs interprètent et expliquent les données scripturaires, les *actiones et sermones*, les *humilia et excelsa*, pour parler leur langage, au sujet du Verbe incarné.

(1) L'expression syriaque semble correspondre à la locution grecque οἰκειώσεις τῆς φίλας.

(2) Il s'agit de « choses opérées », et Sévère parle de *propriétés* de la nature humaine ! C'est donc avec raison que nous avons vu dans la question de l'ἐνέργεια un cas particulier de la question plus générale au sujet de la *propriété* qui reste aux éléments (*dans leur mode d'être ou d'agir*) après l'union.

(3) C'est-à-dire, celui qui n'est uni que par affinité morale.

(4) Addit. 17184, f. 6 v A-B.

SCHOLION.

L'exégèse monophysite des textes christologiques. — La communication des idiomes et quelques-unes de ses applications. — Le Trisagion.

Dès l'époque des luttes entre S. Cyrille et Nestorius, l'interprétation des « paroles contenues dans les écrits évangéliques et apostoliques » au sujet du Christ constitua un grave problème et une question vivement débattue (1). L'archevêque d'Alexandrie n'admit jamais sans restriction la φυσική διαίρεσις qu'il rencontrait dans la doctrine nestorienne des deux natures. Il rejeta aussi énergiquement la séparation des « paroles » (φωναί). Sans doute, il corrigea la théorie diophysite des Orientaux unis (2), et il interpréta de même la répartition des données scripturaires entre les deux natures (3). Toutefois, ce ne furent là que des concessions, car l'exégèse personnelle de S. Cyrille n'était pas orientée en ce sens. Lorsqu'il ne doit pas écarter de lui le soupçon de faire cause commune avec les apollinaristes et les synusiastes, ce Père rapporte tout ce qui, dans les Écritures, concerne l'être et l'activité du Christ, au seul et même Verbe. En raison de l'incarnation, le Verbe est à la fois Dieu et homme; il agit tantôt comme homme, d'une façon économique et humaine (ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς καὶ ἀνθρωπίνως), tantôt comme Dieu avec une puissance divine (ὡς Θεὸς μετ'ἐξουσίας τῆς Θεοπροποῦς) (4). Un seul et le même, égal et consubstantiel au Père, profère également les paroles humaines et divines (τὰς

(1) Voir le quatrième anathématisme de S. Cyrille, les attaques dont il fut l'objet de la part d'André de Samosate et de Théodoret, les défenses du saint archevêque pour ce chapitre (PG., t. LXXVI, 332 s., 409 s.). Après la paix avec les Orientaux, la question fut débattue entre Cyrille et les avancés de son parti. Voir les *Lettres à Acace*, à *Eulogius*, à *Succensus* (PG., t. LXXVII).

(2) Cf. *supra*, p. 358 s.

(3) Cf. *Ad Acac.*, PG., t. LXXVII, 193 D.

(4) *Ibid.*, 232 C.

ἀνθρωπίνως καὶ θεϊκῶς φωνᾷς), parle divinement et humainement (θεοπρεπῶς, ἀνθρωποπρεπῶς) (1). Toute la christologie tyrrillienne tend à l'unité; la dualité ne peut affecter que les termes de l'activité du Verbe incarné; elle se rencontre exclusivement dans le double caractère, divin et humain, des effets ou des attributs; le Christ est un, son activité est unique et d'ordre divin comme sa *nature*, mais ce qui est dit de lui, ou dit ou fait par lui, lui convient en tant qu'il est Dieu ou en tant qu'il est homme.

Nous citerons rapidement quelques passages d'écrits monophysites, pour montrer que la même exégèse est employée par nos auteurs. Dioscore d'Alexandrie écrit de Gangres aux moines de l'Henaton (2) : « Je sais, ayant été élevé dans la foi, qu'il (*le Christ*) a été engendré du Père comme Dieu, et que le même a été engendré de Marie comme homme. Vois-le marcher sur terre comme homme, et créateur des Anges célestes comme Dieu; vois-le dormir dans la barque comme homme, et marcher sur les eaux comme Dieu; vois-le supporter la faim comme homme, et donner la nourriture comme Dieu... etc. » Timothée Ælure est un disciple docile de Dioscore. Dans la dernière partie du traité *Contre ceux qui disent deux natures*, il parcourt les Écritures pour en tirer des preuves contre la conservation des propriétés des natures après l'union (3). Partout, chez les Prophètes comme chez les Évangélistes, Jésus-Christ apparaît comme un sujet rigoureusement unique, bien que Dieu et homme; c'est le Fils de Dieu, immuable, même dans l'incarnation. Les Écritures lui conservent son unité en mettant en relief le double aspect de sa personne et de son activité. « Il se fit homme, dit Timothée (4), tout en demeurant Dieu. Neuf mois après la conception, il naquit de la Vierge sainte sans corrompre sa virginité, parce que c'était Dieu incorruptible incarné qui naissait, lui qui entra, les portes closes, et qui marcha sur les

(1) PG., t. LXXVI, 340 A-B.

(2) Citation faite par Timothée Ælure, Addit. 12156, f. 10 v B et f. 50 r B. Le second passage renferme une énumération beaucoup plus longue et toujours du même genre.

(3) Addit. 12156, à partir de f. 20 r A.

(4) *Ibid.*, f. 20 r A.

eaux comme sur l'élément aride, en tant que Dieu. Il a été vu par ceux qui étaient sur terre, parce qu'il s'est réellement fait homme. Il a été enveloppé de langes et couché dans la crèche, parce qu'il s'est fait homme; mais il a sanctifié les eaux et a été reconnu par Jean, parce qu'il est Dieu. Il a été sanctifié par la descente du S. Esprit sur lui, parce qu'il s'est fait homme, mais il a reçu le témoignage de Dieu et du Père, parce qu'il est Dieu, consubstantiel à Dieu et au Père... etc. » L'opposition se continue longuement de la sorte. Voici encore, par exemple, l'explication des circonstances de la résurrection de Lazare. (1)
« A propos de la mort de Lazare, il dit, comme Dieu, qu'il le ressusciterait d'entre les morts, mais Jésus vint à Béthanie au moyen de ses pieds, car il était devenu homme tout en étant Dieu. Il trouva Lazare depuis quatre jours déjà au tombeau. Marthe vint à lui en pleurant et en se lamentant, parce qu'il n'avait pas été là, mais il se manifesta comme Dieu en annonçant la résurrection de Lazare, et en disant de lui-même qu'il est la résurrection et la vie, et (*en disant*) que, si Marthe croyait, elle verrait la gloire de Dieu ressuscitant Lazare. Il disait cela de lui-même, car il est Dieu. Il demanda *selon l'économie* (οἰκονομικῶς) où se trouvait Lazare, non qu'il l'ignorât, mais afin que le tombeau fût connu de ceux qui étaient présents, et pour que ceux-ci fussent témoins de la résurrection de Lazare. Car il n'ignorait pas, avant l'incarnation, où se trouvait Adam, mais il donnait à sa créature (*en l'interrogeant*) une occasion de s'excuser à cause de la défiance (*produite*) par la prévarication. Il dit de même à Caïn : « Où est ton frère Abel ? » lui donnant, comme Dieu, l'occasion de se disculper. Jésus pleura donc, manifestant ainsi une chose (*un sentiment*) qui convient à l'homme, à cause de la douleur qu'il éprouvait. Il pria son Père à cause des assistants, afin qu'ils crussent (*en lui*). Mais ensuite, donnant un ordre au moyen d'une langue humaine, il ressuscita Lazare, car il était Dieu incarné. » Toute la fin du traité se compose de distinctions et d'oppositions du même

(1) *Ibid.*, f. 22 r A et s.

genre (1); un seul et (*le*) même sujet, le Verbe, parle et agit, tantôt comme Dieu et tantôt comme homme. Philoxène de Maboug use de la même distinction : « comme Dieu et comme homme ». Il écrit aux moines de Beth-Gaugal (2) : « Il a été engendré corporellement de la Vierge, non en tant que Dieu, mais parce qu'il s'est fait homme de la Vierge. C'est de là qu'il a eu un commencement, car, en ce qu'il *est*, il n'a pas eu de commencement, pas même du Père; mais, en tant qu'il s'est fait homme, nous ne rougissons pas de dire qu'il a eu un commencement de la Vierge. Car celui qui est sans commencement comme Dieu a eu un commencement comme homme; celui qui est spirituel, immense et auprès du Père comme Dieu, est devenu corps, a été enfermé dans le sein de la Vierge comme homme... etc. » Philoxène fait ensuite observer (3) qu'il peut attribuer ainsi au Christ des qualités et des opérations différentes et même opposées. La raison en est qu'il reconnaît la vérité de la divinité et de l'humanité de celui qui, tout en restant rigoureusement un, est à la fois vrai Dieu et vrai homme. « C'est un mystère que nous exposons, dit-il, et nous n'écrivons pas touchant des choses qui nous concernent, toi ou moi. Car on croit le Christ Dieu et homme; s'il a pris un corps, ce n'est pas pour cette raison qu'on le croit un, et le corps qu'il a pris, un autre. En le disant Dieu, nous manifestons qu'il est né du Père, et par le terme « homme », (*nous manifestons*) qu'il s'est fait chair de la Vierge. Nous ne méprisons pas son humanité, et nous ne nions pas sa divinité. Nous ne le divisons pas; il est un, même après qu'il s'est incarné. » Ces mots expriment la règle de l'exégèse de Philoxène; les distinctions : « comme Dieu ou comme homme », « selon la nature ou selon l'économie », « selon la nature ou selon la volonté », expliquent d'un seul et même sujet les données scripturaires les plus différentes.

(1) F. 22 v G, Timothée parle de la prière de Jésus au jardin des Oliviers. L'explication est empruntée littéralement aux commentaires de S. Cyrille sur S. Luc (PG., t. LXXII, 924 B) et sur S. Jean (*ibid.*, t. LXXIII, 532 B).

(2) VASCHALDE, *Three Letters*, p. 149 s.

(3) *Ibid.*, p. 131.

Sévère d'Antioche parle d'une façon exactement semblable. Citons un passage de la 1^{re} lettre à Sergius. Le patriarche a rappelé que Jésus n'est pas un simple instrument, l'organe inanimé du Verbe. Il continue : (1) « Il apparaît, en effet, comme usant de sa vertu propre, en tant que Dieu fait homme. Il le prouvait par les paroles qui conviennent à Dieu (θεοπρεπῆ). A la mer, il dit : « Tiens-toi tranquille »; à Pierre, qui lui criait : « Ordonne que je vienne à toi sur les eaux », il commanda de venir. Au lépreux (*il dit*) : « Je le veux, sois purifié ». Il légiférait avec une autorité divine, en disant : « Et moi, je vous dis : ne vous mettez pas en colère ». Nulle part il n'est rapporté que le Seigneur a dit : « Je fais telle chose au nom du Seigneur ». Et cela, bien que, à cause de ce qui convient à l'économie, à cause de la résistance et de l'éloignement des Juifs à l'égard de Dieu, à cause encore des autres imperfections de ses auditeurs, il ait dit en plusieurs endroits qu'il avait reçu un ordre du Père, et qu'il leur communiquait ce qu'il avait entendu de Lui. »

Citons encore un passage de la *Profession de foi* de Jean de Tella. Après avoir montré que ceux qui répartissent (*divisent*) les données évangéliques entre deux *natures*, c'est-à-dire les nestoriens (*diophysites*), sont vraiment des païens et des juifs, il conclut : « Qu'ils se rendent donc à la vérité ! Car voici que, sans chercher loin, nous leur montrerons que les Écritures annoncent un (*seul*) Fils, et que les choses élevées et les choses humbles appartiennent à un (*seul Fils*) unique, les choses divines et les choses humaines, les miracles et les souffrances. Les choses élevées (*lui appartiennent*), parce qu'il est élevé *par sa nature*, et qu'il provient de la souche élevée et supérieure, et les choses divines, parce qu'il est Dieu. Les choses humaines (*lui appartiennent*), parce qu'il *s'est incarné*; les miracles, parce qu'ils conviennent à *sa nature*, et les souffrances, parce que, étant impassible, il a été éprouvé par les souffrances. » (2) Les distinctions : « comme Dieu, comme homme », « selon la nature,

(1) Addit. 17154, f. 6 v B.

(2) Addit. 14849, f. 225 r A.

selon l'économie », « divinement, humainement », ne sont pas moins évidentes chez Jacques de Saroug. Pour nous contenter d'un seul exemple, lisons ce qu'il écrit dans sa *Lettre à l'abbé Samuel* (1) : « Le Fils de Dieu, étant venu et ayant apparu dans la chair, et ayant été reconnu comme homme par tout son extérieur (*Philip. II, 7*), a dû être annoncé *comme homme* dans les Saintes Écritures, afin que fût manifestée *la voie de son économie* dans la chair, et (*qu'on reconnût*) que ce n'est pas métaphoriquement qu'il s'est fait homme, mais, bien au contraire, que c'est en réalité qu'il s'est fait semblable à nous en tout, hormis le péché. Les Écritures attestent, en disant : « Le Verbe s'est fait chair », qu'il est réellement devenu homme, tout en restant Dieu dans l'immutabilité de sa nature. C'est lui qui est annoncé dans les Écritures, *divinement* parce qu'il est Dieu de Dieu, et *humainement* parce qu'il est réellement devenu homme sans cesser d'être Dieu comme il était. Quand donc tu entends l'Écriture dire que Jésus était âgé de trente ans, et qu'il vint trouver Jean pour (*recevoir*) le baptême, comprends que c'est le commencement du cours (*litt. : de la voie*) de son *économie* dans la chair qu'elle (*l'Écriture*) a estimé par le nombre, et qu'elle n'a pas donné un commencement à son hypostase pour la soumettre à un nombre d'années. »

L'exégèse monophysite des données christologiques de l'Écriture se caractérise donc bien par ces citations. Elle reconnaît deux aspects distincts dans tout ce qui concerne l'économie du Verbe dans la chair; elle s'en rend compte en disant que le même et unique Verbe incarné a agi et est décrit tantôt comme Dieu et tantôt comme homme; elle distingue la *nature* et la *volonté* (2), l'*Être* et l'*économie*, c'est-à-dire, la divinité et l'humanité, dont l'unique Verbe incarné réunit en lui les attributs et les activités. Par cette interprétation, qui est traditionnelle chez eux, nos monophysites croient échapper aux arguments

(1) Texte publié par ABDELLOS, *l. c.*, p. 184 s.

(2) La distinction employée par Dioscore (PG., t. LXXXVI, 933 D) : ὁ Λόγος... τοῖς ἀνθρωπίνοις κεκοινωνήκε πάθεσιν, οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ χάριν, a la même valeur.

scripturaires des diophysites; ils ne nient aucunement la réalité permanente des éléments dont est formé le Christ; ils ne font pas de l'humanité un instrument sans vie ni vertu, mais tout est rapporté au Verbe, et le péril nestorien est conjuré.

*
* *

L'orthodoxie chalcédonienne, qui est la théologie catholique, confesse la permanence de deux natures, avec leurs opérations et leurs propriétés, après l'incarnation. Néanmoins, elle reconnaît parfaitement l'unité de sujet ou de personne dans le Christ, et cette unité légitime une certaine *communication des idiomes*(1). Les natures, prises concrètement et dans leur identité avec le sujet unique, échangent leurs propriétés, de telle sorte qu'il est permis de dire, par exemple : « Dieu est mort », et « : Cet homme est le Créateur ». L'histoire des dogmes admet généralement que les monophysites ont usé de ce procédé (2). On ne s'en étonnera pas, si l'on remarque que la communication des idiomes a été employée par S. Cyrille (3), le maître vénéré de nos auteurs, et par Apollinaire, dont les écrits ont exercé sur eux une profonde influence (4). Toutefois, l'opinion contraire a été soutenue. Ainsi, on a nié que Philoxène ait admis la communication des idiomes; il ne pouvait même pas l'admettre, a-t-on dit, parce que sa christologie ne reconnaissait pas *deux natures* après l'union (5). Cette raison est commune à tous les monophysites.

Si les termes mêmes de natures et propriétés étaient essentiels

(1) Les théologiens distinguent la communication des idiomes *in abstracto* et *in concreto*. La première ne peut être acceptée; l'autre est légitime et d'usage courant. Cf. BULOT, *De Verbo Incarnato*, p. 259 s.

(2) Cf. p. ex. : HARNACK, *Dg.*, II³, 383, à propos de Sévère.

(3) Cf. HARNACK, *l. c.*, p. 333; REHRMANN, *l. c.*, p. 353 s.

(4) Cf. G. VOISIN, *l. c.*, p. 293 s.

(5) A. VASCHALDE, *Three Letters*, p. 48, a écrit : « Philoxenus rejects the *communicatio idiomatum* by the mere fact that he acknowledges only one nature after the union. He does not admit that we can attribute to the divine person what we deny of the divine nature. »

dans la définition de la communication des idiomes, il faudrait évidemment avouer que la doctrine monophysite ne peut connaître cette particularité. En effet, comme nous l'avons vu, nos auteurs n'admettent qu'une seule *nature* dans le Christ, et ils refusent de conserver « les *propriétés* des natures ». Mais la communication des idiomes n'est pas simplement une manière de parler; dégagée de la terminologie scientifique, elle constate pratiquement une double vérité : le Christ est vrai Dieu et vrai homme; un seul et le même sujet est à la fois vrai Dieu et vrai homme, possédant ainsi les attributs de la divinité et de l'humanité. Quiconque admet ces deux propositions doit reconnaître que l'unité personnelle donne à l'homme tout ce qui appartient à Dieu, et au Dieu tout ce qui appartient à l'homme. En somme, la communication *réelle* des idiomes se contente de la reconnaissance d'une divinité et d'une humanité véritables dans le seul et même Verbe incarné. Plus une christologie insistera sur l'unité individuelle dans le Christ, plus elle sera portée à faire usage des expressions qui nous occupent ici. A ce compte, la communication *réelle* des idiomes sera plus intime encore et plus fréquente chez les monophysites que chez les chalcédoniens. Philoxène dénie même à ses adversaires le droit de s'en servir avec sincérité (1). L'échange des attributs est mutuel; il se fait du Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu. Toutefois, le principe dirigeant de la christologie monophysite la portait surtout à user de la communication des idiomes pour attribuer au Verbe tout le côté humain de l'économie (2). De là ces énumérations interminables, qui désignent le Christ dans sa propriété divine pour lui attribuer en même temps la propriété humaine exacte-

(1) *Tract.* p. 42 : « Les hérétiques ont coutume de dire, espérant ainsi tromper les simples : « l'humanité et la corporéité de Dieu ». Ils disent ensuite que celui qui s'est fait homme est deux natures, et ainsi ils contredisent leur première opinion. Car si le Christ était deux natures, comme ils pensent, il ne se serait pas fait homme; la corporéité n'appartiendrait pas au spirituel, ni l'humanité à Dieu, etc. »

(2) Il n'y a pas lieu de distinguer ici entre communication *in concreto* et *in abstracto*. Toute communication des idiomes, dans la christologie monophysite, est *in concreto*. Les termes : humanité, divinité, corporéité, spiritualité, etc., ont une valeur bien concrète. Cf. *supra*, p. 280.

ment opposée : « L'infini a été circonscrit; celui qui n'a pas de mesure a été limité; celui qui est partout a été renfermé dans un sein; celui qui est a été fait; celui qui forme a été formé... le parfait a reçu un accroissement....; celui qui ne manque de rien a été dans les [nécessités....; la Vertu du Très-Haut est devenue enfant; celui qui est avant les temps est devenu dans le temps; il est venu là où il était; il est allé au lieu d'où il ne s'était pas retiré; l'eau vive a eu soif; le pain de vie a eu faim; l'impassible a supporté les souffrances, l'immortel a enduré la mort. » (1) Tout ce qui appartient à l'humanité est désormais rapporté au Verbe : « Quand le Verbe s'est uni à notre nature, avec la chair il a pris aussi les appellations qui lui conviennent; ainsi, de quelque nom qu'on le désigne, soit Verbe, soit chair, soit Dieu, soit Christ, c'est le même que l'on reconnaît. » (2) « De même que l'incarnation appartient au Verbe, de même (lui appartient) aussi les infirmités, les besoins et toutes les choses humaines. » (3)

Nous avons déjà donné de nombreux exemples de ce procédé, en parlant [de la conservation des propriétés des natures, niée par les monophysites. Nous y reviendrons encore à l'occasion de la formule théopaschite. Écoutons Sévère nous enseigner expressément la communication des idiomes : « Si le Christ est partagé (*par la dualité des natures*), en même temps les propriétés de chacune des natures sont partagées avec lui; à chacune d'entre elles adhère ce qui lui est propre. Au contraire, lorsque l'union hypostatique est reconnue, elle dont le résultat est l'unique Christ de deux (*ἐκ δύο*) sans mélange, l'unique personne, hypostase et nature du Verbe incarné, le Verbe est connu par les propriétés de la chair, les propriétés de l'humanité deviennent les propriétés de la divinité du Verbe, et les propriétés du Verbe sont confessées propriétés de la chair; — c'est (*un seul et*) le même qui est connu par les unes et les autres,

(1) PHILox., *Tract.*, p. 80, et *passim*. — *Lettre aux moines de Beth Gaugat, Three Letters*, p. 151 s.

(2) *Tract.*, p. 38.

(3) *Ibid.*, p. 39.

tangible et intangible, visible et invisible, etc. » (1) En réfutant Sergius, qui était revenu à sa formule de l'unique essence et propriété après l'union, Sévère écrit encore : « Parce que le Verbe, qui est invisible par essence, a été uni hypostatiquement à la chair visible, animée d'âme raisonnable, il est écrit qu'il a été vu et touché, comme nous l'avons souvent répété. La différence de la qualité naturelle demeure stable et n'est pas changée, mais la raison de l'union (ὁ τῆς ἐνώσεως λόγος) permet que les choses qui, *par nature*, sont les propriétés de la chair, soient appelées, *par l'économie*, les propriétés du Verbe; et de même, elle fait que les choses qui, *par essence*, sont les propriétés du Verbe, soient dites propriétés de la chair. » (2)

Dans ces passages de Sévère, nous avons la communication *complète* des idiomes, aussi bien celle des propriétés du Verbe à la chair, que celle des propriétés de la chair au Verbe. Dans les affirmations comme celle-ci : « Le Verbe a changé la chair, non en sa nature, mais en sa gloire et en sa puissance » (3), il faut voir simplement aussi une application de la communication des idiomes. On le reconnaît clairement par l'expression de la même idée chez S. Cyrille, à qui Sévère l'a évidemment empruntée (4). C'est aussi de cette manière que Dioscore a affirmé que le sang du Christ est un sang divin, le sang de Dieu, et non celui de quelqu'un qui est homme *par nature* (5).

(1) Addit. 17154, f. 4 r B-v A. — C'est le cas ici de se rappeler que « divinité et humanité » n'ont pas, pour Sévère, le sens abstrait.

(2) *Ibid.*, f. 23 r A.

(3) Passage du Philalèthe, conservé en grec : PG., t. LXXXVI, 925 C.

(4) *Scholía de incarn. Unig.*, PG., t. LXXV, 1380 A. — *Ibid.*, 1241 B, Cyrille dit : πᾶρα δ' οὖν ὁμῶς ἰδεῖν, χαριζόμενον μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς θεοπροποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν, οἰκειούμενον δὲ αὐτῆς σαρκός, καὶ οἶονε! πῶς καθ' ἑνωσιν οἰκονομικὴν, καὶ τῇ ἰδίᾳ περιτιθέντα φύσει.

(5) F. HAASE, *l. c.*, p. 227, n. 1, a tout à fait dénaturé le passage en le traduisant. Car Dioscore affirme, non pas que « le sang du Christ est, *par nature*, celui d'un Dieu et non d'un homme », comme HAASE le lui fait dire, mais bien qu'il faut que « le sang soit celui du Christ qui, *par nature*, est Dieu, et non homme ». Nous savons ce que signifie pour les monophysites κατὰ φύσιν θεός et κατὰ φύσιν ἄνθρωπος ! Voir le texte grec : PG., t. LXXXVI, 933 D. — Trouvera-t-on encore cette phrase de Dioscore si répréhensible, quand on remarquera que S. Cyrille a tenu le même

Tous les auteurs monophysites parlent dans le même sens ; il serait inutile d'insister sur ce point. La communication effective des idiomes a lieu, et très souvent, dans leur christologie (1). Le Verbe, par l'union, a fait siennes les propriétés de la chair, et celle-ci se voit ornée et honorée des glorieuses attributions du Verbe. « Après que le Verbe s'est uni à la chair, dit Philoxène, il n'y a plus ni nom, ni chose, qui soit propre au Verbe seul ou à la chair seulement, mais, comme l'Apôtre l'a compris : « *Le Fils* a été fait de la semence de David selon la chair » (*Rom. I, 3*), et : « *Dans le Christ Jésus* tout a été créé (*Colos. I, 16, ad sensum*) ». (2) C'est l'échange parfait des noms et des propriétés, des qualités et des opérations, mais avec le souci visiblement prédominant de montrer toujours, dans le Christ, le Verbe de Dieu. Si l'humanité a désormais part aux prérogatives du Verbe, et si on le fait observer, c'est pour marquer qu'elle ne constitue pas un sujet (*une nature*) séparé, mais qu'elle est celle du Verbe, qui se l'est appropriée par l'union.

* * *

L'usage de la communication des idiomes explique encore deux formules qui ont donné lieu à des luttes très vives entre monophysites et diophysites chalcédoniens ou nestoriens. La première affirme que la Vierge Marie est vraiment Mère de Dieu, et doit être appelée θεοτόκος. S. Cyrille avait été le grand champion de la maternité divine de Marie ; à sa suite, l'Eglise catholique avait reconnu ce titre, au premier synode d'Ephèse (431). L'appellation « Mère de Dieu » se justifie par la vérité de

langage ? Il a dit, en effet, *De recta fide ad reginas* (PG., t. LXXVI, 1232 C), à propos de *ad Hebr.*, IX, 13 s. : Εἰ μὴ θεὸς ἀληθὴς ἐστὶν ὁ Χριστός, τίς ἡ ὄντης ἡ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ; ... αἷμα γὰρ ἀνθρώπου κοινοῦ τί τὸ πλέον ἔχει παρὰ τὸ αἷμα τῶν τράγων ; — Les expressions ἀνθρώπος κοινός et ἀνθρώπος κατὰ φύσιν ont exactement la même valeur.

(1) L'opinion de VASCHALDE est d'autant plus singulière que ce sont précisément les Nestoriens qui ont toujours été les adversaires de la communication des idiomes. Cf. J. LABOURT, *Le christianisme en Perse*, 2^e éd. (1904), p. 263, 264 n. 1, 281 s.

(2) *Tract.*, p. 162.

cette affirmation : « Dieu est né de la Vierge »; et celle-ci est une application de la communication des idiomes, puisque la naissance, qui est rapportée à la divinité *in concreto*, est une *propriété* de l'humanité. Il serait superflu de montrer que tous les docteurs monophysites admirent la divine maternité et le titre de θεοτόκος; ils en furent, comme S. Cyrille, les plus ardents défenseurs; ils allèrent jusqu'à voir dans la reconnaissance de cette expression un critère d'orthodoxie. Timothée Ælure reproche aux Pères de Chalcédoine de n'avoir fait qu'un usage hypocrite du terme θεοτόκος : « Vous avez dit ici θεοτόκος, dit-il, dans la réfutation du 6^e passage de la définition (1), mais ce n'est qu'une parole et une appellation, pour séduire beaucoup de gens; (vous) ne l'(avez pas dit) en toute vérité. Car, après avoir fait mention de Marie Mère de Dieu, vous n'avez plus dit nulle part dans la suite θεοτόκος. » Philoxène se sert de la prérogative reconnue à Marie pour réfuter le diophysisme nestorien, qui n'admet pas que Jésus-Christ est Dieu, mais qui le distingue comme l'homme en qui Dieu a habité (2); l'évêque monophysite perçoit nettement le lien nécessaire qui rattache le privilège de la Vierge à la divinité proprement dite du Christ (3). Il revient souvent sur cette qualité de Marie, que ni Nestorius ni Eutychès n'ont pu véritablement reconnaître, et dont la confession légitime et sincère caractérise ainsi l'orthodoxie (4). Sévère avait composé une homélie spéciale sur la Vierge θεοτόκος (5). Nous

(1) Addit. 12136, f. 40 v. B.

(2) BUDGE, *l. c.*, II, CXXXV s : « Si la Vierge est θεοτόκος, celui qui est né, est Dieu. Mais celui qui est né de la Vierge, qui est-ce? C'est Jésus-Christ! Si Jésus-Christ est né de la Vierge, et que la Vierge soit θεοτόκος, Jésus-Christ est donc Dieu, et non pas un homme en qui Dieu a habité. »

(3) *Ibid.*, CXXXI : « Si tu confesses que la Vierge est θεοτόκος, et que Dieu est né de la Vierge, pourquoi te dérobes-tu (*en disant*) que Jésus-Christ n'est pas Dieu? Car si Jésus-Christ n'est pas Dieu, la Vierge n'est pas non plus θεοτόκος. Comment donc nies-tu, et dis-tu que la Vierge est θεοτόκος, tout en disant que celui qui est né d'elle est un homme et non pas Dieu. »

(4) P. ex. : *Tract.*, p. 106, 107, 186, 193, 196, etc. — *Three Letters*, p. 97, 122, etc.

(5) Traduction latine dans M^{ss}, *Spicil. rom.*, t. X, p. I, 212 s. : « Homilia

ne voulons pas nous étendre sur ce sujet; tout ce que nous prétendons, c'est que la reconnaissance unanime de ce privilège de Marie par les monophysites confirme l'emploi, chez eux, de la communication des idiomes.

Nous en trouvons encore la preuve dans la formule : « Un de la Trinité a été crucifié », employée par Philoxène, et dans la forme nouvelle que revêtit le Trisagion quand il fut mêlé aux luttes christologiques. Évidemment, dès que l'on admet la communication des idiomes, on peut dire : « Dieu a souffert et est mort. » C'est en ce sens que les auteurs monophysites ont ainsi parlé. On le reconnaît bien, par exemple, dans ce passage de *Timothée Elure* : (1) « C'est donc Dieu qui est né de la Vierge, lui dont nous sommes le peuple, selon la parole de l'Ange. Car celui « qui sauvera son peuple de ses péchés », c'était lui qui disait par Jérémie : « Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple ». Il est donc Dieu, celui qui est né; il est Dieu, celui qui a été enveloppé de langes, qui a grandi par (*en suçant*) le lait; c'est Dieu qui a éprouvé toutes ces choses humaines pour nous, le seul péché excepté, car « il n'a pas commis le péché et il ne s'est pas trouvé de ruse dans sa bouche ». C'est Dieu qui a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qui a été enseveli et est ressuscité d'entre les morts, etc. » Philoxène est aussi résolument partisan de ces expressions; il les comprend et les explique par le même procédé. Il dit, en rapportant au Verbe les propriétés de la chair : « L'infini a été renfermé, celui qui n'a pas de mesure a été limité... »; de même, il affirme : « L'impassible a supporté les souffrances, l'immortel a enduré la mort. » (2) C'est bien par communication des idiomes qu'il peut ainsi parler; on le voit encore dans ces passages de la *Lettre aux moines de Beth Gaugai* : « S'il est écrit que Dieu a été réconcilié avec le monde par le Christ, (*cela ne veut*) pas (*dire*) que Dieu le Verbe (*a été réconcilié avec le monde*) par le moyen d'un homme,

de sancta Dei Matre semperque Virgine Maria. » — Jacques de Saroug a aussi consacré deux chants à la louange de la bienheureuse Vierge Θεοτόκος Marie. Cf. ABDELOOS, *l. c.*, p. 202 s.

(1) 27^e réfutation du Tome, Addit. 12136, f. 30 v G.

(2) Tract., p. 80.

ainsi que l'expliquent les impies, mais que le Père (*a été réconcilié avec le monde*) par son Fils bien-aimé, ainsi que le dit encore l'Apôtre.... Celui qui ne confesse pas que Dieu est mort, ne croit pas non plus que le Fils de Dieu est mort; et il s'oppose à l'enseignement de Paul. Car si les saintes Écritures disent que le Fils, le Christ, l'Unique, est mort, cela veut dire que Dieu est mort. » Et encore : « Le disciple qui ne confesse pas que l'impassible a souffert, et que l'immortel est mort pour nous, est un païen et non un disciple. » (1) Les affirmations semblables sont aussi fréquentes sous la plume des monophysites que les autres exemples d'application de la communication des idiomes. Et cependant, nos docteurs sont loin d'attribuer les souffrances et la mort à la divinité elle-même, et de faire souffrir le Christ dans son être divin. Nous n'en donnerons qu'une preuve rapide. Philoxène, dans le passage que nous venons de citer, fait remarquer que « le spirituel n'est pas mort en tant que spirituel, et (*que*) Dieu n'a pas souffert en tant qu'il est Dieu. » (2) C'est en ce sens que Sévère a affirmé que « l'Emmanuel, en tant que Dieu, a souffert en apparence, mais, en tant qu'homme, en réalité » (3), et, dans son homélie "Ὅτι ἀπαθὴς ὁ Λόγος, il a expliqué le πεπονημένοι σαρκί en faisant remarquer que la douleur n'atteint que l'humanité passible et nullement la divinité impassible (4). Ce n'est pas un monophysite reconnu comme orthodoxe dans la secte, qui a dit : « Dieu le Verbe a souffert *essentiellement* » (5).

(1) VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 132 et 133.

(2) *Ibid.*, p. 131.

(3) PG., t. LXXXVI, 933 A : 'Ο γὰρ Ἐμμανουὴλ, καθ'ὃ μὲν Θεός, δοκῇσι πέπονθεν · καθ'ὃ δὲ ἀνθρωπίνος, ἀληθεύει. Il ne faudrait pas voir dans cette proposition une objection à l'emploi de la communication des idiomes par Sévère. Il s'agit simplement, dans la controverse avec Sergius, d'écarter l'unification, quant à la ποιότης φυσική, de la divinité et de l'humanité.

(4) PG., t. LXXXVI, 1849 A : Σαφῶς εἰδότες ὡς τὸ πάθος οὐ πέρα τοῦ παθητοῦ διαβήσεται σώματος · προσπαύει γὰρ οὐδαμῶς τοῦ ἀπαθοῦς τῆς θεότητος.

(5) L'affirmation est de Jean le Rhéteur d'Alexandrie; l'auteur de la chaîne antijulianiste du ms. *Brit. Mus.*, Addit. 12133 (f. 124, v B), qui la rapporte, fait remarquer que ce Jean fut souvent anathématisé par Pierre l'Ibérien et par Timothée Aélure.

Les formules : « Dieu a souffert, Dieu est mort », étaient très anciennes dans la tradition ecclésiastique (1); elles n'étaient pas la propriété exclusive de nos auteurs. Ce qui parut avoir un caractère monophysite, ce fut l'introduction de la mention : « un de la Trinité », au lieu du terme « Dieu », dans ces expressions. Aussi, les moines scythes, qui se firent les défenseurs de la formule : « *Unum ex sancta Trinitate passum esse carne* », rencontrèrent-ils une vive opposition. Nous n'avons pas à nous arrêter à cette querelle entre des partis qui paraissent tous deux orthodoxes (2). Mais Philoxène a dit : « Un de la Trinité a été crucifié », sans ajouter : « *quant à la chair* », ou : « *dans la chair* ». Si l'on peut retrouver la doctrine des deux natures dans la formule des moines scythes (3), c'est à cause de l'addition *carne*; celle-ci disparaît chez Philoxène, ce qui éveille contre lui les soupçons de théopaschisme.

L'évêque de Mabboug avait employé plusieurs fois l'expression *Unus de Trinitate* en écrivant à certains moines (4); c'est ainsi qu'il avait dit : « Un de la Trinité est descendu du ciel, s'est incarné, a souffert, a été crucifié, est mort, ressuscité, monté au ciel, etc. » Cette lettre avait excité les moqueries d'un nestorien, qui prétendit découvrir nombre d'absurdités dans l'emploi de la formule incriminée. Philoxène composa dix traités au sujet de cette expression : « Un de la Trinité s'est incarné et a souffert »; il montra, par un grand nombre de citations patristiques, que le nestorien l'accusait à tort d'introduire une expression nouvelle. Assemani nous a conservé les cinq propositions dans lesquelles Philoxène a résumé sa doctrine (5). Le savant orientaliste met encore l'assertion de Philoxène en rapport avec la formule que les moines scythes devaient défendre plus tard à CP. Nous croyons que la particule *carne* (σάρξ), que ces moines

(1) Cf. HARNACK, *Dg.*, II³, 380 et I³, 131.

(2) Cf. LOORS, *Leontius v. B.*, p. 254 s.

(3) *Ibid.*, p. 253, Loors dit de la formule *Unum ex Trinitate passum esse carne* : « Hier ist eine Zweinaturenlehre Voraussetzung. »

(4) Tous ces détails sont fournis par l'analyse d'un ms. (*Cod. Nitr.* 26) dans ASSEMANI, *BO.*, II, 27 s.

(5) *Ibid.*, p. 28 s.

ajoutent à la formule de Philoxène, manifeste entre les deux expressions une différence réelle. Chez l'évêque de Mabboug, c'est la communication des idiomes pure et simple; les propriétés de l'humanité (1) sont rapportées au Verbe, qui est appelé « Un de la Trinité ». Les moines scythes, en ajoutant que c'est dans la chair qu'« un de la Trinité » a été crucifié, affaiblissent, adoucissent la communication des idiomes. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ces derniers; montrons seulement que c'est bien en vertu de la communication des idiomes que Philoxène a affirmé : « Un de la Trinité a souffert, a été crucifié. » (2)

Les propositions que Philoxène joint à son ouvrage en donnent la preuve. Les trois premières établissent le principe fondamental de la communication des idiomes : l'unité absolue du Verbe avant et après l'incarnation. La quatrième formule la communication elle-même, mais unilatérale, en quelque sorte, et exprimée d'une façon bien monophysite : elle rapporte toutes les paroles, actions, souffrances, etc., au seul Verbe-Dieu, qui s'est incarné sans changement. La cinquième proposition montre que l'on peut dire : « Le Fils, ou Dieu, a souffert et est mort », aussi bien qu'on attribue la passion et la mort au Christ, à cause de la synonymie des noms de Christ, Fils, Jésus, Unique. C'est donc la communication des idiomes, au moins sous l'un de ses aspects, que nous rencontrons ici (3). La locution est encore

(1) Il faut remarquer que Philoxène n'emploie pas seulement sa formule : *Unus de Trinitate*, pour ce qui concerne la mort du Christ sur la croix (*crucifixus est*), mais pour toute l'économie (*descendit de coelo, incarnatus est, passus, crucifixus, mortuus, resurrexit, ascendit in coelum*, etc.). — La formule des moines scythes ne considère que la passion : « *Unus de trinitate sancta passus est carne* »; on ne la rencontre pas sous une autre forme.

(2) Dans sa 3^e proposition, Philoxène ne parle que de l'attribution de la passion et de la mort à « Un de la Trinité », mais l'explication qu'il donne justifie l'attribution de toutes les autres propriétés à la personne divine.

(3) Dans sa lettre aux moines de Beth-Gaugal, Philoxène a écrit : « Qui-conque n'affirme pas que celui qui a été crucifié est un de la Trinité, n'a pas reçu la liberté et la joie (*qui proviennent*) du baptême; il n'a pas encore été racheté de la sentence de mort et de la malédiction première. » VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 133.

plus clairement expliquée par l'emploi du procédé susdit dans le passage suivant : « De même que l'incarnation appartient au Verbe, de même aussi les souffrances, les besoins et toutes les choses humaines (*lui appartiennent*). Un est donc le Verbe, avant la chair et après qu'il s'est fait chair, et il n'est pas compté en *natures* parce qu'il s'est incarné. C'est pourquoi il est aussi confessé « un de la Trinité », et il est appelé trois fois saint avec le Père et l'Esprit. » (1) A cause de son identité avec lui-même avant et après l'incarnation, le Verbe est appelé encore « un de la Trinité », même quand il s'est fait chair ; toutes les propriétés de l'humanité lui appartiennent ; on peut donc dire : « Un de la Trinité » a souffert, a été crucifié, est mort. Il n'y rien de théopaschite dans l'esprit de Philoxène, lorsqu'il emploie cette formule ; nous l'avons entendu déclarer que « le spirituel n'est pas mort en tant que spirituel, et Dieu n'a pas souffert en tant que Dieu. » (2)

Le passage du premier Traité de Philoxène, que nous venons de citer, fait allusion au Trisagion. L'emploi de cette louange : « Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, miserere nobis », dans la forme que lui donna Pierre le Foulon, c'est-à-dire en y introduisant : « qui crucifixus es pro nobis » (3), a encore fourni matière à l'accusation de théopaschisme contre les adversaires du concile de Chalcédoine (4). Sans traiter ici la

(1) *Tract.*, p. 59.

(2) Cf. *supra*, p. 480. Sévère a déjà connu l'accusation de théopaschisme. Il écrit, dans sa lettre synodique à Theodosius d'Alexandrie (CHABOT, *Documenta*, p. 27) : « (*Le Verbe*) a souffert dans une chair passible et mortelle, en demeurant dans les termes de l'impassibilité divine, et sans rien changer, puisqu'il est Dieu, de son impassibilité. Il n'a subi aucun changement, et ainsi il resta « un de la Trinité » même quand il souffrit dans la chair ; il a montré que l'accusation de théopaschisme lancée contre nous est ridicule. »

(3) Cf. HERGENRÖTHER-KIRSCH, *Handbuch...*, I, 530.

(4) LOORS, *l. c.*, p. 234 s., a trouvé une différence très grande entre l'affirmation des moines scythes et le Trisagion développé en un sens théopaschite (*die theopaschitische Erweiterung des Trisagion*). Parlant de ce dernier point, LOORS dit : « Dort ist von eigentlich theopaschitischen Gedanken zu reden, denen noch dazu ein sabellianischer, patripassianischer Schein anhaftet. »

question de l'histoire des controverses suscitées par l'extension du Trisagion, nous voulons seulement rapporter quelques explications des docteurs monophysites, et montrer que l'on a mal compris leur pensée à ce sujet. Si l'on adresse à la Trinité entière le triple *Sanctus*, il est clair que l'addition : « qui crucifixus es pro nobis », est théopaschite et patripassienne; en effet, elle attribue la mort en croix aux trois personnes divines. Alors encore on peut élever contre ses partisans le soupçon de sabelianisme. Mais si l'on rapporte la triple louange au seul Fils ou Verbe, il est clair également que l'addition des monophysites n'est qu'une application nouvelle de la communication des idiomes employée de préférence chez eux. Or, des déclarations formelles nous montrent qu'en ajoutant : ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, nos docteurs entendaient adresser le Trisagion *uniquement* à la seconde personne de la sainte Trinité.

Il n'était certes pas impossible de comprendre de la sorte la formule de louanges, et il est probable que Pierre le Foulon la proposait en ce sens (1). En ajoutant encore : « Christ-Roi », Calandion voulait seulement rendre plus claire une signification qu'il considérait donc comme possible. Le patriarche catholique Ephrem d'Antioche justifiait, chez les Orientaux, la formule étendue, parce que ceux-ci rapportaient le triple *Sanctus* au seul Christ; mais il condamnait l'addition chez les Byzantins, qui glorifiaient, par le Trisagion, toute la Trinité (2). D'autre part, nous savons *certainement* que Philoxène et Sévère n'étaient pas théopaschites en recevant le Trisagion de Pierre le Foulon (3). L'évêque de Mabboug rapporte expressément le Trisagion au Fils, en disant qu'il est proclamé *trois fois saint avec le Père et*

(1) Cf. VALESIIUS, *Observ. ad hist. eccl. Evagrii*, PG., t. LXXXVI, 2804 s., et ASSEMANI, BO., II, 180.

(2) Dans son *Epist. ad Zenob. schol.*, mentionnée par PHOTIUS, *Bibliotheca*, Cod. 228.

(3) Nous trouvons la formule complète du Trisagion employée par Philoxène dans la *Lettre aux moines* (VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 139) : « Il est de sa nature immortel parce qu'il est Dieu. C'est ainsi que dans toute l'Eglise de Dieu il est proclamé : « Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis. »

l'Esprit (1). Cependant, dans sa lettre aux moines de Teleda, il rejette les mots « Christ-Roi », ajoutés par Calandion, comme mentionnant le Christ *après* les trois personnes divines, ou introduisant une quatrième personne dans la Trinité (2). Dans ce passage, Philoxène prend sans doute la formule dans le sens que doivent lui donner, à son avis, des gens qu'il considère comme nestoriens. L'interprétation monophysite du Trisagion est attestée, pour Sévère, par le *Contra Monophysitas* de Justinien (3); le patriarche lui-même l'adoptait dans son homélie à ce sujet (4). Denis Bar-Salibi donne la même explication pour l'emploi de cet hymne par tous les orientaux (5).

Nous croyons intéressant de communiquer ici un passage de la chaîne antijulianiste du m. Addit. 12155. Il est intitulé : « *Au sujet de : Sanctus Deus* ». L'auteur écrit (6) : « Les partisans de Julien disent encore : « Toute l'Eglise, dans la louange perpétuelle, proclame : « Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis ! » Voici donc que nous glorifions (comme) immortel celui qui a été crucifié pour nous ! », et par là, ils prétendent montrer que, dès l'union, le Christ n'est pas passible et mortel dans la chair. Nous devons leur répondre : Pour nous, ô sages, ce n'est pas parce que vous dites que l'immortel et l'impassible a souffert et est mort pour nous, que nous vous blâmons, mais parce que vous dites que c'est dans une chair impassible et immortelle que le Christ a souffert et est mort. — Ils ajoutent : « Voici que, dans cette louange, on ne rencontre pas (les mots) : « dans la chair ». — Quoi donc, ô sages ! Cette doxologie est-elle donc

(1) *Tract.*, p. 39. C'est donc que le triple *Sanctus* peut se rapporter à chacune des personnes divines considérée séparément.

(2) VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 37.

(3) Καὶ τοῦτο γὰρ λέγειν Σευήρος ἐτόλμησεν ὅτι ὁ Τρισάγιος ὕμνος εἰς μόνον ἀναφέρεται τὸν Υἱόν, μὴ κοινωσάντων τῇ δοξολογίᾳ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. PG., t. LXXXVI, 1141 B.

(4) ASSÉMANI, BO., II, p. 37 et p. 180.

(5) *Ibid.*, p. 180, dans le 4^e chap. de son explication de la Messe.

(6) F. 120 v A-B. — Ce ms. daterait du VIII^e siècle, d'après WRIGHT, *Catalogue*, II, 921 (probablement de A. D. 747; *ibid.*, p. 933). La partie qui nous occupe est la 8^e section de cette chaîne.

comprise dans le blâme prononcé par S. Athanase, qui, dans le traité contre Apollinaire, porte le jugement suivant sur les adversaires : « Si vous attribuez la mort à celui qui est consubstantiel au Père et à l'Esprit-Saint, en ne confessant pas que c'est dans la chair que le Christ a souffert, vous dites que la divinité du Père et de l'Esprit-Saint est capable de mort, et vous êtes plus impies que tous les hérétiques »? Mais Dieu nous garde de dire que cette doxologie tombe sous le blâme, bien que vous la preniez en un mauvais sens. Car, par le fait qu'en prononçant la louange : « Sanctus Immortalis », nous ajoutons : « qui crucifixus est pro nobis », le corps est mentionné (litt. *ingreditur res corporeitatis*). En effet, il n'était pas possible qu'il (*le Verbe*) fût crucifié sans corps, comme l'enseigne S. Philoxène, évêque de Mabboug, dans le discours composé par lui au sujet de cette doxologie. Car il dit : « Si tu dis : Par quel mot donc signifierai-je la corporéité, puisque le terme *immortalis* ne le révèle pas? apprends de nous que l'expression « crucifixus est » établit les deux choses : la corporéité et le crucifiement, parce qu'il n'y a pas moyen que l'immortel soit crucifié si d'abord il n'acquiert pas la chair (*corporéité*). » Si donc ce saint, qui a dit : « Il n'y a pas moyen que l'immortel soit crucifié si d'abord il n'acquiert pas la chair », est véridique, — puisque, d'autre part, les julianistes disent qu'à partir même de l'union la chair du Verbe est immortelle, il faut qu'ils nient que le Verbe de Dieu a été, dans la chair, crucifié pour nous. Et parce qu'ils interprètent mal la parole : « L'immortel a été crucifié pour nous », en voulant montrer que c'est dans une chair immortelle que l'Emmanuel a été crucifié et est mort pour nous, il suffit pour nous convaincre et pour les couvrir de honte, de l'explication de S. Philoxène. »

Nous croyons pouvoir conclure des passages allégués, que nos monophysites emploient *réellement* la communication des idiomes sous ses deux aspects, bien que le rapport se fasse *surtout* de toutes les propriétés à l'unique nature et hypostase du Verbe incarné. C'est par la communication des idiomes que s'expliquent, et la défense acharnée du θεοτόκος, et celle de l'expression : « Un de la Trinité... », et l'emploi de la forme développée du Trisagion.

* * *

L'étude du concept du *propre*, de la *propriété* (ἴδιον, ἰδιώμα, ἰδιότης), dans le système monophysite, nous a permis de comprendre certaines particularités de cette christologie si différente de la nôtre. Une fois de plus, nous avons pu reconnaître l'importance considérable de la *terminologie* dans toutes ces controverses doctrinales. Ici encore, les monophysites se révèlent comme les héritiers de la pensée et du langage cyrilliens, dans le tour et la forme que lui avait imprimés l'influence de la fraude apollinariste. La doctrine, nous devons le reconnaître, reste absolument juste. Il n'est pas un Occidental qui n'eût accepté et défendu l'unité de *nature incarnée* après l'union, s'il avait compris, sous le terme φύσις, *natura*, la réalité concrète et individuelle qu'il désignait par le nom de *persona*. Aucun non plus n'aurait hésité à refuser à l'humanité, après l'union, des qualités et attributs *propres*, si cette expression avait eu, à ses yeux, la vertu d'indiquer des propriétés appartenant *exclusivement* à l'homme, et auxquelles le Dieu ne participait que *nominalement*. Tel était le cas des monophysites : leurs habitudes de langage établissaient une conséquence nécessaire et inévitable entre la reconnaissance des *propriétés des natures* après l'union et la séparation du Dieu et de l'homme, comme de deux individus, dans le Christ. Ils ont donc nié absolument la conservation de ces propriétés après l'accomplissement du mystère, mais seulement en les considérant sous la raison formelle de *propriétés des natures*. Dans la réalité des choses, la divinité et l'humanité persistent, chacune dans sa raison propre, sans mélange, confusion, ni transformation ; quand il faudra, pour défendre cette distinction spécifique permanente, autre chose que de simples affirmations ou de simple négations, c'est encore le recours à la christologie cyrillienne qui sauvera les docteurs monophysites. La ποιότης φυσική permettra à Sévère d'opposer une théorie scientifique de la non-confusion et de la non-altération essentielles des éléments aux tendances synousiastes et eutychianistes d'un Sergius. En faisant usage d'une communication *réelle* des idiomes, l'exégèse monophysite mettra ses

partisans à l'aise en présence de l'argumentation scripturaire des diophysites; elle marchera dans la voie de l'interprétation cyrillienne, qui retrouve dans les *φωναί* la double manifestation, dans l'être et dans l'action, de l'unique Christ, Dieu et homme tout à la fois. Ainsi se couronne le système christologique de la secte sévérienne (1). Sans changer la doctrine, qui fut, dès le principe, la continuation de la pensée cyrillienne, les nécessités de la lutte modifièrent et perfectionnèrent certaines expressions, trop audacieusement proposées dans l'ardeur de l'attaque contre tous les diophysites réputés nestoriens. Les travaux et les controverses de Sévère d'Antioche dotèrent la secte d'un système christologique scientifiquement élaboré. Nous en avons étudié les principaux points, ceux du moins sur lesquels les documents dont nous disposons nous ont paru jeter quelque lumière nouvelle. La partie théologique de notre travail se termine ici. Nous nous sommes efforcé de faire connaître l'histoire externe, les grandes productions littéraires, la foi et la pensée théologique de la secte, pendant la première période de l'opposition au concile de Chalcédoine. Cependant, nous ne pouvons pas déposer la plume sans donner à notre étude les compléments qu'elle semble appeler. En portant la définition solennelle de 451, l'Église crut sauver la foi. Le danger était-il bien réel? Et si, sous des formules différentes, les chalcédoniens et ceux qu'on a nommés les monophysites partageaient la même doctrine, l'histoire a-t-elle enregistré les causes qui aveuglèrent à tel point les esprits, et aigriront à tel point les cœurs, qu'un antagonisme irréconciliable pût naître d'un malentendu, et se perpétuer pendant des siècles? Ces questions ne sont pas oiseuses; nous communiquerons rapidement les renseignements recueillis en vue d'y répondre. Nous terminerons donc en étudiant le développement du monophysisme réel dans la secte eutychianiste, et en dégagant, dans la mesure du possible, les causes de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine.

(1) Les controverses monothélites n'appartiennent pas à la première période du monophysisme, que nous étudions seule ici.

CHAPITRE IV.

LE MONOPHYSISME VÉRITABLE DANS LA SECTE EUTYCHIANISTE.

Dès les premiers temps de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine, nous constatons l'existence d'un parti qui nie la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre. Pendant son exil, Timothée Ælure dut mener, contre ses représentants, toute une polémique, dont nous avons déjà parlé (1). Mais, dans sa seconde lettre à ce sujet, Timothée en appelle, contre eux, à l'autorité et aux écrits de Dioscore. « En conformité avec les saints Apôtres, dit-il, notre bienheureux Père, l'archevêque Dioscore, le confesseur de la foi orthodoxe, a exclu de l'Église ces manichéens, qui tiennent de semblables doctrines, et il les a anathématisés avec les autres hérésies. » (2) Et Timothée cite un passage de la *Lettre*, écrite de Gangres par Dioscore, à *Secundinus*; ce passage est la défense catégorique de la consubstantialité du Christ avec nous. (3) Cette doctrine était donc attaquée et niée déjà avant l'année 454, date de la mort de Dioscore. La correspondance de Timothée Ælure nous fait connaître les noms de deux hérétiques qui avaient pris ce parti : c'étaient Isaïe d'Hermopolis, et Théophile, ancien prêtre de l'église d'Alexandrie. Ils disaient « que Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ est d'une nature étrangère à nous dans la chair; qu'il n'est pas consubstantiel aux hommes dans la chair, et qu'il n'est pas non plus véritablement fait homme. » (4)

Il est remarquable que, dès l'origine, cette doctrine con-

(1) Cf. *supra*, p. 24 et p. 96 s.

(2) Addit. 12186, f. 33 r B. — Notre ms. est ici plus complet que ZACH., p. 34, et MICHEL, II, 1, 133.

(3) Nous l'avons cité plus haut, p. 201.

(4) Addit. 12186, f. 32 v C. — ZACH., p. 33, et MICHEL, l. c., p. 134, disent : « Esaias et Theophilus, qui disent que le corps de Notre-Seigneur lui était consubstantiel, et n'était pas de notre race, et qu'il n'était pas véritablement homme. » — Nous préférons le texte de Timothée lui-même à celui que fournissent les deux historiens.

damnée par les monophysites fut mise en rapport avec Eutychès, et fut rapportée à lui comme à son auteur. Timothée écrit, dans la partie historique de son *Traité contre les Diophysites* : « Eutychès ne croyait pas que l'Emmanuel est, dans la chair, consubstantiel à la bienheureuse Vierge Mère de Dieu, qui a engendré l'Emmanuel. Ainsi le témoignent maintenant à son sujet les partisans de ceux qui furent ses disciples. » (1) Ces hérétiques semblent donc avoir rapidement formé un groupe spécial, distinct du parti monophysite proprement dit. Philoxène et Sévère, comme nous allons le dire, les connaissent sous le nom d'Eutychianistes. C'est le grand souci des docteurs orthodoxes d'excuser Dioscore d'avoir reçu Eutychès à la communion, lors du second synode d'Éphèse. Timothée trahit cette préoccupation quand, après avoir rapporté que cette assemblée reçut la pénitence des évêques qui avaient siégé avec Flavien à Constantinople, en 448, il écrit : « Eutychès lui aussi, ayant remis au synode un libelle, dans lequel il jurait par la Sainte Trinité qu'il admettait l'enseignement des saints Pères, fut également reçu. *Et personne, je pense, parmi les gens bien pensants, ne blâma ceux qui les reçurent au synode.* » (2) Philoxène fit de même l'apologie de la conduite de Dioscore, dans une *Lettre aux moines* (3) : « Il le reçut comme Jules et Damase, archevêques de Rome, (*reçurent*) Apollinaire et Marcel le Galate et Berinus(?), et encore les évêques qui avaient été envoyés par les Macédo-niens, — et non pas comme *pensant comme lui*, ainsi que l'ont

(1) *Ibid.*, f. 11 v C.

(2) Addit. 12156, f. 12 r B. — Il faut remarquer que Timothée atteste qu'il était lui-même présent au synode, accompagnant Dioscore avec le prêtre Anatole (*ibid.*, A). Son assertion se trouve confirmée, en ce qui concerne la cause de la réception d'Eutychès, par les motifs allégués pour leur vote favorable à l'hérésiarque par les évêques du synode. (Cf. MANSI, *Concilia*, t. VI, 883 s.)

(3) Ce passage, comme ceux des lettres de Sévère que nous allons indiquer, se trouve dans un chapitre du ms. Addit. 12156 (f. 102, r B s) intitulé : « Sur ce sujet : S. Dioscore reçut canoniquement Eutychès, en considérant que les Pères avant lui l'avaient aussi fait par rapport à d'autres hérétiques, qu'ils anathématisèrent ensuite, après avoir remarqué leur perfidie, délivrant (*ainsi*) les autres du scandale. »

dit par calomnie, les hérétiques, et ceux-mêmes qui furent à Chalcédoine. Comment, en effet, le croirait-on? Dans la suite, ayant appris les doctrines (*d'Eutychès*), il l'anathématisa ouvertement dans le synode même de Chalcédoine, et plus tard encore, pendant qu'il était en exil. » Nous possédons, dans le même sens, deux fragments de lettres de Sévère. Dans la *Lettre aux frères orthodoxes de la ville de Tyr* (1), il fait appel à des exemples historiques; il cite le cas d'Arius, reçu à la pénitence après le concile de Nicée, et anathématisé quand il fut reconnu fourbe et relaps. Les Pères du 2^e concile d'Éphèse, dit encore Sévère, ne pouvaient juger que les paroles, car Dieu seul voit le cœur; or, Eutychès y a dit : « Je confesse que la venue dans la chair s'est faite de (ex) la Vierge sainte, et qu'il s'est parfaitement fait homme pour notre rédemption. Je fais cette confession devant le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, et devant Votre Sainteté. » Dioscore se contenta d'anathématiser les docteurs de la *phantasia* : Manès, Valentin et Apollinaire. Puis, Sévère apporte un passage des Actes mêmes du concile de Chalcédoine. « Dans la suite, voyant qu'Eutychès restait dans l'impiété, (*Dioscore*) dit qu'il était digne du feu et non pas seulement de l'anathème, comme le montrent les (*révélations*) de cette Action qui eut lieu à Chalcédoine. »

Le patriarche monophysite cite sa source : « Des actes (πεπραγμένα) du Synode de Chalcédoine; de la première Action (πράξις). Dioscore, le chaste évêque d'Alexandrie dit : « Le religieux évêque Basile a blâmé sa parole dans les mémoires mêmes (ὑπομνημάτα), en disant : « Je n'ai pas parlé de la sorte ! » Mais on a changé en écrivant. Si Eutychès croit autrement que l'Église, il ne mérite pas seulement la peine de l'anathème, mais le feu. Pour moi, en effet, j'ai souci de la foi catholique et apostolique, et non d'un homme. C'est à Dieu que mon esprit fait attention, et je ne regarde pas l'extérieur; je n'ai cure de rien, si ce n'est de mon âme et de la foi orthodoxe et véritable. » Et dans une *Lettre à Sergius le médecin sophiste* (2), Sévère dit qu'il lui a

(1) *Ibid.*, f. 102 v A s.

(2) Addit. 12133, f. 43 v B-46 r A. Voici le début du passage : « Mais, à propos de la réception d'Eutychès, j'ai écrit autrefois qu'elle eut lieu

paru bon d'envoyer à son correspondant un exemplaire des écrits qu'il a composés pour justifier Dioscore de la calomnie que beaucoup répandent sur son compte, à cause de sa conduite envers Eutychès. Dioscore, dit-il, a reçu Eutychès quand la maladie de son cœur était cachée, et qu'il avait présenté une profession de foi orthodoxe. En cela, l'archevêque n'est nullement coupable, car l'homme ne voit que l'extérieur, et c'est Dieu seul qui voit le cœur,

En tout cas, il est certain que les eutychianistes, les partisans d'Eutychès, ne furent pas considérés comme orthodoxes par les chefs de la résistance au concile de Chalcédoine. Nous l'avons remarqué dans notre étude historique; ils furent rejetés par Theodosius de Jérusalem, par Pierre l'Ibérien, Timothée Ælure, Philoxène et Sévère; tous les docteurs monophysites anathématisèrent Eutychès aussi bien que Nestorius.

Quelle était donc proprement la doctrine de ces partisans d'Eutychès? Dioscore et Timothée Ælure, nous l'avons vu, leur reprochent de ne pas admettre que la chair du Christ est consubstantielle à la nôtre (1). Pierre l'Ibérien et le moine Isaïe anathématisent également ceux qui ne reconnaissent pas la double consubstantialité du Christ (2). Telle paraît bien avoir été leur croyance primitive, et, en cela, ils sont les héritiers d'Eutychès. Au moins, c'est dans la négation de cette consubstantialité du Verbe incarné avec Marie, avec nous, que les monophysites font consister l'hérésie du vieil archimandrite. Mais rapidement cette doctrine avait évolué, en ce sens que l'on tirait des conclusions, pour attribuer à Eutychès des propositions qu'il n'avait peut-être pas enseignées lui-même; la doctrine d'Eutychès fut

canoniquement, et qu'elle n'apporte aucune flétrissure à S. Dioscore et au synode qui se réunit avec lui à Ephèse, contre certains qui l'affirmaient; j'en ai parlé parfaitement, comme il convient à la vérité. Il m'a paru bon et nécessaire d'en envoyer des exemplaires à Ta Perfection. Car ce n'est pas seulement ce misérable de Scythopolis, mais encore beaucoup d'autres, avant et après lui, qui se sont servis des mêmes reproches blasphématoires, sans savoir ce qu'ils disaient. »

(1) Cf. *supra*, p. 200 s.

(2) ZACH., p. 269 s.

Bientôt, tout à la fois, la négation de la proposition catholique que le Christ a pris sa chair de (*ex*) Marie, la négation de la parenté naturelle du Verbe incarné avec sa Mère, l'affirmation d'un simple passage du Verbe par sa Mère comme par un canal, la théorie de l'incarnation seulement *en apparence*, la même hérésie que celle de Manès, Marcion et Valentin, ... etc., etc. Ainsi, Philoxène écrit : « Nous ne disons pas... que le Verbe s'est fait chair dans la Vierge et non de la Vierge, ou que, si (*il s'est fait chair*) de la Vierge, il ne nous est pas consubstantiel, comme l'entendent l'insensé Eutychès et ses partisans. » (1) « Nous anathématisons Apollinaire et Eutychès parce que, s'ils semblent confesser que le Verbe s'est fait chair, cependant ils ne disent pas qu'il s'est incarné *de* celle dont il est né... A Eutychès, qui confesse que le Verbe « est devenu », mais non *de* la Vierge, nous crions : c'est de celle dont il est né qu'il s'est fait (*chair*); elle ne serait pas vraiment sa Mère s'il ne s'était pas vraiment fait chair d'elle, mais qu'il eût seulement habité en elle et n'en fût pas né. » (2) « Si Dieu n'a pas d'abord contracté une parenté naturelle avec celle qui l'a mis au monde, comme pense Eutychès,... la Vierge ne peut être vraiment considérée comme Θετόκος; car, si l'on pense que Dieu est né sans chair, c'est-à-dire, qu'il ne s'est pas fait chair et homme *de* celle qui l'a mis au monde, c'est un passage et non une naissance véritable. » (3) « Manès, Marcion et Eutychès nient l'incarnation de Dieu le Verbe *de* la sainte Vierge Marie. Ils pensent que les mystères de l'économie sont hallucinations et apparence (*phantasia*). Ils disent que le Verbe a passé par la Vierge comme par un canal, sans prendre d'elle quoi que ce soit. » (4) Philoxène attribue aussi à Eutychès, comme à Valentin et à Bardesane, la doctrine de l'origine céleste de la chair du Christ (5). Sévère condamne Eutychès comme niant la consubstantialité du Christ avec nous, comme donnant dans le manichéisme et la

(1) *Tract.*, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 131.

(3) *Ibid.*, p. 100.

(4) BUDGE, *l. c.*, II, p. CXXXVI s.

(5) *Tract.*, p. 143.

doctrine phantasiaste, comme détruisant la vérité de l'incarnation (1). Pour Jean de Tella, « Eutychès a suivi l'opinion de Marcion et de Valentin; il a pensé que le mystère de l'incarnation est hallucination et imagination, et il a méprisé notre Rédempteur. » (2)

Parmi ces doctrines, imputées aux eutychianistes, il en est sans doute qui sont de pures conclusions tirées par les monophysites eux-mêmes, pour argumenter facilement *ab absurdo*. Ainsi, il semble bien que personne n'en venait à enseigner *expressément* le docétisme, et à nier *en propres termes* la réalité de l'incarnation. Mais il est d'autres affirmations qui paraissent prises de la bouche même des eutychianistes. Philoxène nous dit qu'il a souvent entendu ces hérétiques alléguer en faveur de leur opinion plusieurs arguments qu'il rapporte; par exemple, ils comparent l'incarnation à la génération humaine : ils prétendent que la semence virile y fait tout, sans que la femme contribue à la formation du germe; ils ajoutent que, si Dieu a pris la chair de (ex) Marie, il s'est fait un accroissement de l'hypostase du Fils, et par conséquent une augmentation de la Trinité; que, de plus, une telle *assumptio carnis* introduit nécessairement le nombre dans le Christ (3). Leur proposition même est : *Verbum nihil de Virgine sumpsit, sed ipsum, sicut voluit, in ea formatum est et factum est caro*; et ces paroles, Philoxène les tient des eutychianistes eux-mêmes (*sicut ego saepe ab eis audivi*). Ils refusent donc tout concours matériel de la Vierge dans la formation de l'humanité du Verbe. Comment le corps est-il constitué? Il semble que la chair soit formée du Verbe lui-même,

(1) Cf. sa profession de foi à son élévation au siège d'Antioche (JUNGLES, *l. c.*, p. 106) et ses lettres (E. W. BROOKS, *l. c.*, II, p. 6, 281, 316, 419, etc.). Dans les fragments de son commentaire sur *Lc I, 42*, Sévère reproche aussi à Eutychès de ne pas admettre que le corps du Christ est *ex Maria*, et de ne reconnaître qu'un simple *passage* du Verbe par la Vierge (MAI, *Classici Auctores*, X, 412, 414).

(2) *Profession de foi*, Addit 14340, f. 223 v B.

(3) Toute cette argumentation des eutychianistes est développée par Philoxène : *Tract.*, p. 151-153. On peut très bien distinguer, à cette occasion, les éléments que Philoxène rencontre chez ces hérétiques eux-mêmes, et les doctrines qu'il en déduit pour les leur imputer.

car la comparaison est ainsi formulée : « De même que la semence virile ne prend rien de la femme, mais que c'est elle exclusivement qui est façonnée et devient chair, de même le Verbe n'a rien pris de la Vierge, mais il a été façonné en elle comme il l'a voulu, et il est devenu chair. » Le Verbe est assimilé à la semence virile; tous deux subissent une *transformation* qui permet de comparer la génération et l'incarnation.

Le Pseudo-Zacharie le Rhéteur a conservé, au sujet d'Eutychès, une notice, qui ne s'applique pas peut-être à la christologie de l'hérésiarque, mais qui expliquerait bien la doctrine que les considérations précédentes nous font soupçonner chez les eutychianistes. Il dit (1), après avoir raconté la déposition de Nestorius : « En ce temps, Eutychès, qui était présent (*au synode d'Ephèse, en 431*) (2), en voulant établir une (*seule*) nature dans le Christ, lésa la vérité du corps (*pris*) de la Vierge, (*corps*) que Dieu le Verbe a pris en elle et d'elle. En conversant avec ceux qui se réunissaient autour de lui, cet Eutychès se lança dans la nouveauté, sans être exercé; il enseignait (*que le Verbe s'est fait chair*) comme l'air se solidifie par le vent et devient pluie ou neige, ou comme l'eau devient glace par (*l'action de*) l'air glacial. » Sévère nous fournit une confirmation de cette donnée, en ajoutant un argument nouveau à ceux que nous avons déjà rencontrés chez les eutychianistes. Sergius s'étant appuyé sur l'emploi du terme *σύνφυσις* chez S. Grégoire de Nazianze, pour soutenir que l'incarnation se faisait par un *mélange admirable*, Sévère lui montre d'abord en quel sens ce terme est pris par le Théologien, et dans quel but il s'en sert; puis, il remarque qu'il y a, dans les œuvres de ce saint, des passages difficiles, dont les hérétiques abusent aisément. Il cite alors le cas des eutychia-

(1) *L. c.*, p. 24. — MICHEL a également cette notice (t. II, f. 1, p. 23) : « Eutychès, en voulant établir qu'il n'y a qu'une nature dans le Christ, nia la réalité du corps que Dieu le Verbe a pris de la Vierge. Il enseignait qu'il était comme l'air, qui se solidifie par le vent et devient pluie et neige; comme l'eau qui, par le froid, devient glace. Mais il établissait un dogme inexact, car il n'était pas instruit. »

(2) KRÜGER, *l. c.*, not. ad 24, 16, fait justement remarquer que cette indication est erronée.

nistes. « On peut voir également que ceux qui ont bu la coupe de l'erreur d'Eutychès allèguent cette parole dite par S. Grégoire, dans le discours sur l'Epiphanie : « Celui qui n'est pas chair, s'incarne; le Verbe se condense » (1). Car ils pensent, les insensés, que le Verbe s'est matérialisé, comme l'eau se solidifie en glace. » (2) Les eutychianistes avec lesquels Timothée Aélure se trouva en discussion à CP. à son retour de l'exil, étaient encore plus ouvertement phantasiastes. Ils discutaient le sens du passage de l'Encyclique, qui anathématisait ceux qui ramenaient l'incarnation à une apparence. « Et lorsque (*Timothée*) leur dit : « Vous donc, quelle est votre pensée au sujet de l'incarnation? », ils lui apportèrent l'exemple du sceau, dont la marque ne laisse rien dans la cire ou dans l'argile. » (3) La forme humaine du Christ aurait donc été, pour eux, une pure modification, une apparence extérieure du Verbe, comme l'empreinte du sceau n'est pas une réalité distincte du corps qui en est marqué. Nous ne pouvons poursuivre davantage l'histoire de ces aberrations christologiques; leurs partisans furent bientôt connus sous le nom générique de *Phantasiastes* (4), parce qu'on reconnaissait chez tous la négation de la réalité de l'incarnation. On vit rapidement apparaître toutes les erreurs auxquelles conduit l'exagération de la vertu de l'union, et de la communication des idiomes dans le sens préféré par les monophysites. Dès le temps de ses controverses avec Julien d'Halicarnasse, Sévère connaissait des eutychianistes qui osaient l'accuser, lui, d'être un nestorien anthropolâtre ! « Ils veulent, dit le patriarche (5), que nous con-

(1) Nous n'avons pas rencontré le texte dans l'*Oratio XXXIX in Sancta Lumina*. Le mot capital était ἐπαχύνθη : (*le Verbe*) est devenu consistant, s'est coagulé, condensé.

(2) *Deuxième lettre à Sergius*, Addit. 17154, f. 22 r A-B.

(3) ZACH., p. 64.

(4) Le nom ne fut pas créé pour désigner la secte des partisans de Julien d'Halicarnasse. Philoxène l'emploie déjà dans ses *Traité*s, composés avant la naissance de l'hérésie julianiste. Il caractérise les eutychianistes. Pour réfuter Julien, Sévère lui montrera que sa doctrine se ramène à celle de la *phantasia*.

(5) Ce passage se rencontre au ch. 24 de l'écrit que Sévère opposa *Additions de Julien* (Addit. 12158, f. 7 v A).

« fussions une chair incréée, ou (*que nous reconnaissons*) que le Verbe incréé s'est concrétisé en chair, comme l'eau se solidifie en glace. » L'eutychianisme avait donc encore engendré la doctrine des Actistètes.

Lorsqu'on recherche l'origine de ces erreurs monstrueuses, on se voit amené à la considération des rapports entre la christologie alexandrine, même orthodoxe, et les derniers tenants de l'apollinarisme. Toutes les extravagances du monophysisme réel furent attribuées à Apollinaire (1), et si l'on a fait bonne justice de ces accusations, il a fallu cependant reconnaître que les écrits du Laodicéen offraient plus d'une occasion à ces interprétations absurdes (2). Apollinaire et ses sectateurs avancés, les Synousiastes, admettaient la *συνουσιωσις* de la chair au Verbe; ils faisaient consister cette consubstantialité en ce que la chair, sans perdre sa nature, participait aux noms et aux propriétés du Verbe (3). Néanmoins, l'expression employée par ces apollinaristes trompa leurs adversaires; elle put exercer sur des esprits ignorants et aveuglés par la haine du nestorianisme une influence encore plus désastreuse. Proposée dans des écrits qui semblaient venir des Pères, la doctrine de la chair *συνουσιωμένη* à la divinité conduisit à la négation de la consubstantialité avec nous, et à toutes les rêveries insensées : transformation du Verbe, chair céleste, etc., qui s'étaient déjà fait jour au temps du docétisme (4). Sergius le Grammairien en arrive-t-il à défendre

(1) « Ces erreurs se ramènent aux trois chefs suivants : 1^o l'union des éléments qui constituent l'être du Christ consiste dans un mélange, une confusion du Verbe et du corps ; 2^o la chair du Christ n'est qu'une apparence ; elle est du ciel et non de Marie ; le Verbe l'a formée de sa propre substance ; il lui était uni de toute éternité ; elle est d'une nature différente de la nôtre ; 3^o la divinité du Christ a subi un changement dans l'incarnation ; elle a souffert et est morte avec le corps. » G. VOISIN, *l. c.*, p. 334.

(2) *Ibid.*, p. 333 s., tout le § 5 : Les erreurs attribuées à tort au Laodicéen.

(3) *Ibid.*, p. 121, d'après les explications du synousiaste Timothée.

(4) *Ibid.*, p. 347 : « Il est certain que parmi ses disciples (*d'Apollinaire*) et parmi ceux qui se réclamaient de son autorité, les doctrines condamnées par les Pères étaient en honneur. Déjà avant cette époque,

un mélange admirable de la divinité et de l'humanité (1)? Sévère-voit en cette doctrine l'affirmation de cette théorie « que le Christ est tout entier divinité » (2); ailleurs, il conjure son adversaire « de ne pas attribuer à la foi orthodoxe la folie des Synou-siastes » (3), et il le réfute par les arguments mêmes de S. Cyrille contre ces hérétiques (4).

Nous reconnaissons dans l'apollinarisme une des causes du monophysisme réel, que nous venons de découvrir chez les eutychianistes. Les disciples du Laodicéen faussèrent la tradition théologique par une immense supercherie; ils lancèrent les esprits, déjà imbus de christologie alexandrine, dans la voie d'un antinestorianisme exagéré. Au reste, il n'entre pas dans notre intention de donner comme synonymes apollinarisme et monophysisme réel (5). Car Apollinaire et les (*principaux*) Synou-siastes ne mélangeaient ni ne confondaient le Verbe et le corps, et la consubstantialité de la chair à la divinité ne comportait pas, chez eux, la transformation de l'une ou de l'autre. Il en était tout autrement chez les eutychianistes; ces sectes extravagantes ne sauvegardaient pas la vérité et l'intégrité des deux éléments. On n'y retrouvait plus le Christ de la pure révélation chrétienne, vrai Dieu et vrai homme tout ensemble.

Un double courant se dessina donc très nettement, dès le principe de la résistance, dans le parti des adversaires du synode de Chalcédoine. Dorner l'avait déjà constaté (6). Cet auteur range les monophysites en deux classes, et fait de l'une d'entre elles le groupe des continuateurs de la théorie eutychianiste, destructive de la double consubstantialité après l'union. Cette idée nous paraît très juste; nous hésitons d'autant moins à l'ac-

elles avaient été professées; la théorie gnostique d'une chair céleste, la doctrine arienne d'une Divinité sujette à la souffrance et à la mort, étaient encore présentes à tous les esprits. »

(1) Addit. 17154, f. 12 v B et s.

(2) *Ibid.*, f. 28 v B.

(3) *Ibid.*, f. 3 r A.

(4) *Ibid.*, f. 25 v B et s.

(5) HARNACK, *Dg.* II³, 334, identifie l'apollinarisme et le monophysisme réel (« *der Sache nach* »).

(6) *Entwicklungsgeschichte...*, II, p. 151 et 154.

cepter que les faits constatés par nous la confirment pleinement. Toutefois, Dorner n'a pas été heureux dans la répartition des monophysites entre les deux groupes; on ne peut pas ranger Dioscore, Timothée Ælure, Théodose (de Jérusalem) parmi les eutychianistes; au contraire, ces personnages ont rejeté et anathématisé les doctrines phantasiastes du monophysisme réel. Ces évêques, comme Philoxène et Sévère, sont moins éloignés qu'on ne l'a cru de la doctrine catholique; on trouve dans leur enseignement le développement normal et logique de la pensée cyrillienne.

Mais les eutychianistes avaient fait naufrage dans la foi, et le même danger en menaçait bien d'autres. Qu'avait-il fallu, en effet, pour jeter ces hérétiques dans des écarts si lamentables? Une simple exagération de la méthode et des tendances propres à la christologie alexandrine. Les gardiens de l'orthodoxie n'avaient accompli que la moitié de leur mission en condamnant le nestorianisme; une seconde tête du monstre de l'hérésie devait être abattue. On peut regretter que le coup qui la frappa ait précisément atteint les champions les plus décidés de la première lutte. D'aucuns s'étaient montrés trop téméraires; leurs formules, et l'orientation générale de leur système, créaient un nouveau danger. Le salut commun demande parfois de pénibles sacrifices!

Il restera toujours un mystère dans le Christ, et le *comment* de l'union admirable défiera toujours nos investigations. Si la foi veut conserver le Christ unique, bien que Dieu fait homme, elle prétend garder aussi le Christ vrai Dieu et vrai homme, quoique unique. Les christologies extrêmes perdaient de vue l'une ou l'autre de ces exigences. Bien comprise, la définition de Chalcédoine, qui tenait compte des deux *desiderata* de la conscience chrétienne, leur eut donné pleine satisfaction. Elle était, vu les circonstances, aussi opportune que nécessaire.

Et pourtant, les faits semblent donner un démenti formel à notre conclusion. Les monophysites sévériens opposèrent au Tome et au Synode une résistance désespérée, qui aboutit à la séparation radicale et définitive. Les tristes agitations qui suivirent la définition de 451 ont été exploitées contre la sagesse

et la prudence de l'Église. Nous ne pouvons clore notre étude sans dire, en toute sincérité, ce que nos recherches nous ont montré au sujet des causes qui provoquèrent les luttes et les déchirements de cette époque troublée. Nous ne prêterons pas aux monophysites les jugements et les appréciations qu'inspire, sur le Synode, un principe préconçu ou une thèse favorite. Il nous paraît plus équitable de demander aux intéressés l'exposé de leurs griefs, et de les entendre dans leur propre cause. Ce sera notre dernier soin (1).

(1) Nous l'avons déjà dit : la question julianiste a été intentionnellement écartée des cadres de ce travail. Elle mérite de faire à elle seule l'objet d'une étude spéciale. Nous n'avons pas voulu la traiter incomplètement. Bien des idées sont à corriger et à redresser dans les expositions qu'on en rencontre dans les manuels de l'histoire des dogmes. Le point précis de cette controverse ne nous a pas paru intéresser directement l'histoire et l'exposé du monophysisme jacobite ou sévérien. Il est, en particulier, absolument hors de doute que l'affirmation de Léonce de Byzance (PG., t. LXXXVI, 1517, C-D) est dénuée de fondement; la querelle de Julien n'amena pas, comme ce polémiste le prétend, Sévère à modifier sa christologie en se rapprochant de la doctrine chalcédonienne. C'est une question tout à fait secondaire qui mit aux prises les deux adversaires. Même quant à ce point spécial, le patriarche monophysite protesta avec indignation contre la calomnie qui attribuait des fluctuations à sa pensée (*troisième lettre à Julien*, Addit. 17200, f. 30 r B). On prétendait rencontrer la doctrine julianiste dans le Philalèthe et dans l'homélie sur la Vierge θεοτόκος. Sévère expliqua les paroles incriminées, et cita encore, pour confirmer l'invariabilité de sa doctrine, un passage de son homélie sur l'Ascension du Seigneur. Nous avons montré également que ce ne fut pas la querelle julianiste qui amena Sévère à proclamer la distinction spécifique permanente de la divinité et de l'humanité dans le Christ, et à accepter (*avec des réserves*) la formule diophysite. Cf. *supra*, p. 543 s.

CHAPITRE V.

LES CAUSES DE LA RÉSISTANCE MONOPHYSITE A LA DÉFINITION CHALCÉDONIENNE.

CONCLUSION.

Parvenu au terme de notre étude, nous voudrions jeter un regard en arrière, et dégager des renseignements que nous avons pu réunir les causes de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine. Le mouvement qui écarta de la grande Église la presque totalité des chrétientés orientales ne se produisit pas subitement en 451; on ne peut en fixer le commencement à l'année 449, ni même à l'année 444. L'opposition à la christologie diophysite n'avait pas cessé depuis le moment où la lutte s'était ouverte par les controverses de S. Cyrille et de Nestorius (1). Les difficultés suscitées au saint archevêque d'Alexandrie par les avancés de son parti, l'affaire d'Eutychès, le brigandage d'Éphèse, sont des phases successives dans le développement normal et progressif des mêmes tendances. Les premières années qui suivirent le Concile ne brisèrent pas la résistance; l'opposition, au contraire, se fit toujours plus obstinée et plus ardente; elle se perpétua en s'accroissant, pour aboutir enfin à la constitution définitive d'une église autonome. Quelque important qu'ait été le rôle des patriarches d'Alexandrie dans toutes ces querelles, on doit avouer que leur ville et leur province n'étaient pas l'unique centre des mécontentements et des agitations après le Synode. Dans d'autres parties de l'Orient chrétien, les idées antinestoriennes s'étaient conservées et développées jusqu'à l'exagération (2). Ces considérations sont impor-

(1) Cf. *supra*, p. 2 s.

(2) Acace et Succensus, à qui S. Cyrille dut fournir des explications, étaient, l'un à Mélitène, dans la petite Arménie, l'autre à Diocésarée, en Palestine. Les tendances antinestoriennes n'étaient pas moins prononcées chez les moines arméniens (cf. *supra*, p. 2 s.) que chez les habitants des couvents égyptiens. Au lendemain du Concile, il se trouva à Jérusalem un parti assez puissant pour opposer Theodosius à Juvénal, devenu chalcédonien. Eutychès avait dogmatisé à CP.

tantes pour préciser nettement la question qui se présente ici à notre examen. Le phénomène de la résistance monophysite à la définition chalcédonienne doit être envisagé dans toute l'étendue de ses limites chronologiques (1) et géographiques; pour l'expliquer aussi adéquatement que possible, nous devons essayer de le rattacher à des causes qui rendent compte, tout à la fois, de son extension et de sa durée.

* * *

C'en est assez pour nous mettre en défiance à l'égard d'une opinion trop généralement acceptée dans l'histoire des dogmes. Les grandes agitations des v^e et vi^e siècles manifesteraient l'intervention presque exclusive des facteurs politiques, et la poursuite constante de certains intérêts particuliers et personnels. Le principe de cette théorie est devenu une sorte d'axiome indiscutable. Au jugement de A. Harnack, le jeu des causes susdites explique, à peu près à lui seul, les événements qui concernent l'histoire des dogmes après et même avant le concile de Chalcédoine (2). Une politique déjà traditionnelle unissait étroitement les sièges de Rome et d'Alexandrie au moment où surgit la controverse nestorienne. L'intervention de S. Célestin en faveur de S. Cyrille ne tint, dit-on, aucun compte de la question religieuse. Il fallait abaisser l'archevêque de la ville impériale; des froissements vinrent encore exciter le Pape à adopter, au mépris de la tradition christologique de son église, une conduite qui constitue un véritable scandale (3). Dans la suite,

(1) Il faut y comprendre la phase de préparation qui précéda la tenue du Synode.

(2) *Dg.*, II^e, 380. Des considérations préliminaires sur la controverse eutychéenne, HARNACK conclut : « Aus diesen einleitenden Erwägungen geht hervor, dass die Geschichte des Dogmas nicht erst *nach* dem Concil van Chalcedon, sondern schon vor ihm fast ausschliesslich unter politische Gesichtspunkte zu stellen ist. Die Kräfte, welche seit 444 die grossen Entscheidungen und Actionen bestimmt haben, sind durchweg politische gewesen. »

(3) *Ibid.*, p. 338 s. Ces pages contiennent une véritable injustice à l'égard du Pape. On n'a rien démontré quand on s'est contenté d'affirmer

Les despotes d'Alexandrie accentuèrent de plus en plus leurs prétentions à la suprématie dans l'Orient chrétien; leur ambi-

que Célestin suivit la politique ordinaire de ses prédécesseurs; que Nestorius le froissa en ne réprimant pas avec vigueur les Pélagiens réfugiés à CP, et en n'affichant pas la soumission que le siège apostolique avait déjà coutume d'exiger. Que signifient, en effet, de simples et vagues références aux lettres dans lesquelles le pontife constate qu'une étroite union règne entre Alexandrie et Rome? (*l. c.*, n. 3) Elles ne disent rien touchant une *politique* qui serait à la base de cette alliance! On ajoute que Célestin a procédé en toute cette affaire avec une incroyable légèreté, en complète ignorance de cause, et sans remarquer qu'il ne condamnait Nestorius qu'au prix d'une contradiction avec lui-même. La formule proposée par Nestorius était semblable à la formule occidentale; on ne peut montrer que le Pape ait été en état d'en pénétrer le sens; au contraire! (*l. c.*, p. 340, n.). Nous ne pouvons nous rallier à une telle manière de voir et de juger. Célestin n'était pas si peu au courant de la situation et de la doctrine de Nestorius qu'on veut bien le dire. Avant de procéder contre l'hérésiarque, le Pape avait pris connaissance des pièces que l'archevêque d'Alexandrie lui avait communiquées : le *Commonitorium*, dans lequel Cyrille résumait la doctrine de Nestorius en l'opposant à la sienne (MANSI, *Concilia*, IV, 547); différents écrits de l'hérésiarque (*ibid.*, IV, 1035); ses homélies mêmes (*ibid.*, IV, 1011). Nestorius avait lui-même écrit à Célestin, qui ne s'était pas contenté d'examiner soigneusement ces documents (*ibid.*, IV, 1018), mais les avait soumis à un synode d'évêques présents à Rome; la sentence avait été portée après mûre délibération (*ibid.*, IV, 1031). Le Pape fait plusieurs fois mention des écrits qu'il possède (*ibid.*, IV, 1026, 1035). Il n'avait pas besoin de se rejeter sur le *θεωτόχος* pour trouver, comme on le dit, au moins un point de différence entre sa christologie et celle de Nestorius. Cyrille y avait ramené la question (*ibid.*, IV, 1014, 1015), et, dans sa première lettre à Célestin, l'hérésiarque faisait de l'emploi de ce titre son principal grief contre ceux qu'il croyait dans l'erreur (*ibid.*, IV, 1022). De l'allocution du Pape à son synode, il ne nous est resté qu'un fragment; encore n'y trouve-t-on pas seulement « un passage d'un poème de S. Ambroise », mais, de plus, deux citations de S. Hilaire et deux de Damase. Si Célestin s'abstient de développer sa christologie propre, c'est parce que les explications données par le diacre Possidonius l'ont convaincu de la parfaite conformité doctrinale entre Rome et Alexandrie (*ibid.*, IV, 1019). La similitude des *formules* importe assez peu. On remarquera que Cyrille, en exposant au Pape la doctrine de Nestorius, laisse de côté la terminologie technique, et signale des erreurs mêmes : simple groupement des éléments, séparation réelle cachée sous des expressions trompeuses, le Christ homme et unique-

tion cessa d'apporter un heureux tempérament aux visées orgueilleuses du siège de Constantinople. Rome n'aurait plus été Rome si elle n'avait pas modifié son attitude avec le changement des circonstances. L'intérêt avait uni Célestin et Cyrille; l'intérêt sépara Léon et Dioscore; la belle entente devint une implacable hostilité. Le Pape et l'empereur dirigèrent leur action commune contre l'ennemi, le patriarche égyptien, jusqu'au jour où les affaires de Constantinople vinrent encore les diviser eux-mêmes (1).

On aperçoit sans grand effort l'exagération manifeste d'une telle théorie, et l'insuffisance du motif allégué pour expliquer la résistance des monophysites à la doctrine chalcédonnienne. De toutes les églises orientales, celle d'Alexandrie semble seule en cause, et, dans cette église même, le cas de Dioscore est seul examiné (2). Nous l'avons dit : nous croyons devoir donner à la question une portée plus générale; les explications rappelées ne découvrent pas la raison fondamentale de l'opposition telle que nous l'avons constatée.

* * *

Cette raison, à notre avis, ne peut être cherchée et trouvée en dehors de l'ordre religieux. Sans nous laisser séduire par des thèses préconçues, interrogeons les monophysites eux-mêmes, et demandons-leur le motif qui les éloigne si invinciblement de la doctrine définie à Chalcédoine. Ils nous répondent invariablement : « Nous n'avons rien de commun avec l'impiété de Nestorius » ! Les avancés qui, à la suite de la paix conclue en 433,

ment appelé Dieu (*ibid.*, IV, 547 s.). La question des *natures* n'était pas formellement posée; le Pape pouvait encore se servir d'une locution ancienne (*hominem suscepisse*), à laquelle il attachait certainement un autre sens que Nestorius, puisqu'il peut affirmer que l'hérésiarque ne l'admet pas (*ibid.*, IV, 1044). Les causes proprement religieuses jouèrent donc le rôle principal dans l'opposition de S. Célestin à Nestorius.

(1) *Ibid.*, p. 343 s.

(2) Pour être juste, disons que HARNACK laisse intervenir un facteur religieux, la connexion du monophysisme avec la sotériologie grecque. Nous examinerons bientôt la valeur de cette idée.

suspectaient l'orthodoxie de S. Cyrille, ne manifestaient pas d'autre crainte à l'égard de l'acceptation du symbole d'union (1). Les membres du second synode d'Éphèse rejetaient comme hérétique l'affirmation des deux natures, et Dioscore leur assurait à ce propos qu'il y avait « beaucoup de Nestorius » (2). Timothée Elure va écrire une réfutation, afin de montrer « que le Synode n'a rien ordonné d'autre que de recevoir et de prêcher dans toutes les églises de Dieu les doctrines immondes de Nestorius ». Dans cet ouvrage, comme dans sa critique du Tome, il se contentera souvent de faire suivre les passages incriminés de nombreux extraits empruntés aux écrits de l'hérésiarque de CP, de ses prédécesseurs et de ses partisans avoués (3). Philoxène anathématise le Concile « parce qu'il a excommunié Nestorius, tout en étant d'accord avec lui et avec sa doctrine » (4). Sévère trouve dans la christologie du Synode l'essence même de l'abomination nestorienne (5), et Jacques de Saroug dit, en en parlant : « Cela découle de la doctrine de Nestorius, et personne autre que l'impie Nestorius ou quelques-unes des personnes qui, avant ou après lui, ont partagé ses sentiments, n'a pu tenir un tel langage. » (6) Des déclarations de ce genre se rencontrent continuellement chez nos monophysites; elles nous permettent d'affirmer que la cause de la résistance au Synode fut, comme nous le disions, d'ordre religieux; les antichalcédoniens étaient convaincus que la doctrine diophysite était nécessairement le nestorianisme. On peut croire que Dioscore était jaloux des privilèges de son église, qu'il avait l'esprit de domination, qu'il tendait par tous moyens, même par des usurpations évidentes, à assurer à son siège la prédominance en Orient. Nous n'y con-

(1) Voir les *Lettres de Cyrille à Acace et à Succensus*.

(2) MANSI, *Concilia*, VI, 686.

(3) Cf. *supra*, p. 99 s.

(4) BUDGE, *l. c.*, p. xcvi. — Voir encore les extraits de sa *Lettre aux moines de Senun*, dans ASSEMANI, BO., II, 42.

(5) Cf. le passage de sa *Lettre à Constantin*. E. W. BROOKS, *The sixth book...*, II, 8.

(6) *Deuxième lettre aux moines de Mar Bassus*, MARTIN, *l. c.*, p. 248.

«redisons pas (1). Toutefois, on n'arrive pas encore par là à enlever tout autre motif à sa conduite à l'égard du Concile; à Chalcédoine même, il déclara, au dire de Sévère (2), rejeter l'hérésie imputée à Eutychès, et n'avoir souci que de la foi véritable et du salut de son âme. On n'est pas autorisé à considérer comme hypocrites les protestations, aussi vives que fréquentes, élevées par Timothée *Ælure* contre le Synode et « ses blasphèmes impies ». Faisons même la part à l'animosité et à l'exagération bien naturelles à une victime; il en reste assez pour nous convaincre de la sincérité de cet homme qui souffrit pour sa foi un long et lointain exil, et qui, dans le triomphe du retour, refusa encore de communiquer avec les hérétiques eutychianistes (3). Déjà lors de son séjour à l'école d'Édesse, Philoxène avait lutté contre le nestorianisme; son opposition au diophysisme chalcédonien ne se ramène pas à une question d'intérêt ou à une inimitié privée contre Flavien d'Antioche (4). Sévère appelait de ses vœux l'explication qui lui aurait permis de reconnaître que le concile de Chalcédoine avait partagé la doctrine de S. Cyrille et des Pères. Il jugeait, sans doute, cette interprétation impossible, mais il n'attendait qu'elle pour confesser que le Synode n'avait pas, avec Nestorius, divisé le Christ et ruiné la foi. Ses lettres et ses homélies manifestent une conviction profonde et une confiance absolue en la bonté de sa cause (5). Et que d'exemples semblables viendraient sans doute

(1) Nous avons reconnu ce défaut dans le caractère de Dioscore. Cf. *supra*, p. 3. Mais on ne peut résumer la conduite et l'œuvre de l'archevêque monophysite en disant : « Dioskur hat mit geschickter Verwendung der für die Entwicklung des Patriarchats Alexandria günstigen Faktoren den Grund zur ägyptischen Nationalkirche gelegt. » (F. HAASE, *l. c.*, p. 233).

(2) Cf. *supra*, p. 401.

(3) Cf. *supra*, p. 27. — Il ne nous semble pas possible de douter de la sincérité de Timothée en lisant son écrit *Contre ceux qui disent deux natures*, et sa *Réputation du Synode et du Tome*.

(4) Cf. *supra*, p. 38, et p. 41, not. 2. — VASCHALDE, *Three Letters...*, p. 21 s., reconnaît aussi la bonne foi de Philoxène dans sa résistance.

(5) JUNGLAS, *l. c.*, p. 118, a dit de Sévère qu'il était « ein Mann von hoher Begabung und reichen patristischen und biblischen Kenntnissen, voll inniger Liebe zu Jesus und zu den Seelen, wie seine Predigten beweisen, voll Eifer für den wahren Glauben, im Grund auch orthodox. »

confirmer notre opinion, si nous possédions une connaissance **plus** détaillée de l'histoire et de la littérature monophysites de cette première période!

Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous ne voulons pas **dénier** toute intervention aux facteurs politiques. Nous **avons** eu soin de noter leur influence (1); toutefois, elle s'est **bornée**, à notre avis, à déterminer les vicissitudes de la fortune **externe** des divers partis. Elle supposa, sans la créer, la **division** dans les esprits et dans les cœurs. La faveur du pouvoir **impérial** assura tour à tour le triomphe de l'une ou de l'autre des **confessions** religieuses; elle provoqua peut-être des soumissions **extérieures** et temporaires; elle plia aux exigences du monarque **des** volontés faibles ou cupides. Jamais, lorsqu'elle aida les diophysites, l'autorité temporelle ne dompta l'opposition. La christologie cyrillienne eut toujours, beaucoup plus que l'orthodoxie chalcédonienne, le don de plaire à la grande masse des chrétiens orientaux. Ceux-là mêmes qui prenaient le parti du Synode éprouvaient le besoin d'en harmoniser la définition avec les **tendances** caractéristiques de leur intelligence du dogme. L'adversaire acharné de Sévère, Jean Grammaticus, ne confessait-il pas que quiconque voulait s'en tenir à la reconnaissance exclusive de la formule diophysite, autorisait contre lui-même de graves soupçons d'hérésie? (2) Un Pierre Monge, un Pierre le Foulon, un Acace surtout, ont pu mettre les considérations d'ambition et d'intérêt au premier plan de leurs préoccupations; leurs intrigues expliquent peut-être des difficultés, des troubles et des schismes; elles ne donnent pas le secret de la résistance **invincible** des âmes vraiment croyantes et religieuses aux décisions du Synode. Ces âmes, quoi qu'on en dise, n'étaient pas en **nombre** infime et négligeable. Les fidèles et les moines, qui supportèrent sans faiblir de fréquentes et violentes persécutions, étaient sans doute des convaincus, même si on les taxe de fana-

(1) Cf. *supra*, p. 15. Nous avons même divisé tout naturellement le second chapitre de notre exposé historique d'après les variations que les changements de règnes apportèrent à la politique religieuse de la cour de CP.

(2) Cf. *supra*, p. 156, n. 3.

tisme. La piété filiale les attachait peut-être à la mémoire de Dioscore et de leurs premiers pasteurs. Néanmoins, on ne voit pas que, dans les régions lointaines de l'Orient, par exemple, la suprématie du siège d'Alexandrie, l'abaissement de celui de CP, l'opposition systématique au pouvoir impérial, ou l'esprit particulariste et l'aspiration à la constitution d'églises nationales, aient exercé une influence sensible chez les monophysites. Les rivalités ont pu mettre aux prises certains patriarches ambitieux; les changements de la politique ont pu rappeler les exilés de la veille, arracher les pasteurs à leurs troupeaux, les moines à leurs couvents. Au fond, la résistance avait sa cause plus intime : à tort ou à raison, les antichalcédoniens avaient la conviction de lutter et de souffrir pour la foi dans leurs épreuves, de triompher avec elle dans leurs victoires.

* * *

Étrange aberration! Nos docteurs et leurs partisans se croyaient acculés à l'acceptation de la christologie nestorienne s'ils adhéraient à la doctrine diophysite. Et pourtant, le Tome et la définition ne versaient pas dans cette impiété hérétique (1). Pour en faire moins étalage, les catholiques n'admettaient pas moins sincèrement que leurs adversaires l'absolue unité individuelle du Christ, la divinité proprement dite de Jésus. Ils ne *divisaient* pas l'unique Seigneur; l'union en *personne* n'était pas une pure adhésion morale, une relation extrinsèque du fils de Marie au Fils de Dieu. Les chapitres précédents ont montré, par l'examen des points les plus discutés, que les deux partis étaient en parfait accord touchant la vérité elle-même. De part et d'autre on confessait un seul et même Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père et à nous, sans mélange, sans confusion, sans transformation essentielle des

(1) La christologie occidentale trouva son expression authentique dans le Tome, qui fut accepté par le concile de Chalcédoine. Nous ne pouvons en faire ici l'examen. Contre les explications de HARNACK (*Dg.*, II^a, 386 s.) à ce sujet, voir p. ex. : P. KUHN, *Die Christologie Leo's I des Grossen*, p. 32 s.

éléments, sans séparation du Dieu et de l'homme quant à l'existence individuelle. De part et d'autre on rejetait avec horreur l'impiété de Nestorius et la folie d'Eutychès. Si nos explications et nos preuves l'ont convaincu, le lecteur a sans doute déjà formulé cette conclusion : *la différence était totalement et exclusivement dans l'exposition dogmatique et scientifique de la christologie; la querelle provenait d'un immense malentendu sur les sens des formules : « Une nature de Dieu le Verbe incarnée », et : « (En) deux natures », après l'union.*

Comment cette méprise réciproque pût-elle se produire et se perpétuer? Les écoles théologiques avaient suivi des voies différentes dans le développement de la doctrine de l'incarnation; la diversité des points de départ et des principes dirigeants conduisait naturellement les docteurs d'Alexandrie et d'Antioche à des formules christologiques dissemblables et même opposées. Un terme, celui de φύσις, jetait entre eux des dissensions fondées; car les uns et les autres entendaient par « nature », en christologie, l'être réel dans sa singularité et son individualité. A l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, aucune des christologies orientales ne distinguait encore la nature de l'hypostase; le semi-rationalisme des Antiochiens portait dans ses flancs le véritable nestorianisme; dans la lutte contre ces théologiens, c'est aux partisans de Cyrille qu'il faut donner raison, comme l'a fait le 3^e concile oecuménique. Si la nature est l'hypostase, *c'est-à-dire l'individu*, le Christ est une seule nature, le Verbe, même fait chair, est une seule nature; nature incarnée, sans doute, composée avec la chair, théandrique si l'on veut, mais rigoureusement unique : c'est Dieu, bien qu'il fait homme. En ce sens, deux natures après l'union, c'est, si l'on ne se trompe et si l'on veut être sincère, la dualité des hypostases, des Christs, des Fils, entre lesquels il n'y a place que pour l'union morale de la théorie nestorienne.

Le malheur voulut que la christologie occidentale se servît d'une formule qui ressemblait étrangement à celle de l'hérésiarque de CP et des Antiochiens toujours suspects. L'unique différence consistait dans l'affirmation, par les catholiques, d'une seule *hypostase*; elle était capitale, au point de vue réel, mais

le Synode enseignait l'unité de personne et d'hypostase (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχουσας); les docteurs monophysites trouvèrent en ces mots l'équivalence des termes *hypostase* et *personne*; ils interprétèrent πρόσωπον dans le sens nestorien, et de même ὑπόστασις, lorsqu'ils ne considérèrent pas l'affirmation de l'unique hypostase comme une inconséquence ou une ruse de leurs adversaires chalcédoniens. Quelle que soit l'origine que l'on attribue à la formule occidentale, qu'on lui reconnaisse ou non le caractère philosophique (1), il est certain que la distinction établie par l'Épître dogmatique entre la nature et la personne était sérieuse et objective. La ressemblance entre la christologie occidentale et la doctrine nestorienne ne dépassait pas une certaine similitude de procédé et de formule. L'Orient n'avait pas encore, en christologie, la terminologie que le Pape Damase lui avait fait recevoir en matière trinitaire; les monophysites notaient même explicitement les variations de sens de φύσις suivant que l'on passait de la théologie à l'économie (2). On a peut-être eu grand tort d'exalter la philosophie de ces auteurs en regard de la vulgarité des concepts occidentaux. La philosophie des cyrilliens, si on peut en parler, est extrêmement simple; en ce qui touche à l'explication du dogme de l'incarnation, elle ne voit et ne connaît qu'une chose : l'être concret et individuel, sans arriver à comprendre (ce que, d'ailleurs, la révélation seule nous apprend) qu'une *nature* singulière et individuelle n'est pas nécessairement une *hypostase* et une *personne*. Ainsi, l'affirmation pure et simple des « deux natures après l'union » ne pouvait pas représenter, aux yeux de nos monophy-

(1) Cette question est encore bien loin d'être résolue. Elle porte sur la doctrine et la terminologie de Tertullien, qui, de l'avis de tous, a donné à la théologie et à la christologie occidentales leur schéma et leurs formules. Contre l'avis de HARNACK (*Dg.*, II^e, 286) on peut lire R. SEEBERG, *Dg.*, I^{er}, 344 s., et S. SCHLOSSMANN, *Persona und ΠΡΟΣΩΠΟΝ im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel, 1906.

(2) Cf. *supra*, p. 249. G. VOISIN, (*L'Apollinarisme*, p. 380 s.) a montré la difficulté spéciale que la christologie présentait à la distinction de *nature* et *personne* (*hypostase*), même pour les auteurs qui admettaient cette distinction en matière trinitaire.

sites, autre chose que les deux hypostases nestoriennes. Leur interprétation se confirmait encore par une tradition ecclésiastique pour laquelle ils professaient le plus religieux attachement. Ne suivaient-ils pas Cyrille, en qui l'Église entière saluait le glorieux champion de l'orthodoxie dans les luttes nestoriennes? Athanase, Jules, Félix, et tant d'autres, n'avaient-ils pas parlé comme eux? On ne dira jamais assez l'influence désastreuse et les funestes effets de la supercherie connue sous le nom de *fraude des apollinaristes*. On ne la soupçonnait pas encore à la période que nous avons examinée. Comme le saint archevêque d'Alexandrie, les monophysites s'y laissèrent prendre. Tout en corrigeant l'erreur propre au Laodicéen et à ses disciples, ils adoptèrent l'orientation et la terminologie d'un système qui devait les aveugler et leur cacher le véritable sens des propositions chalcédoniennes. Les catholiques furent longtemps dupes de cette insigne tromperie; leurs essais d'interprétation des textes pseudépigraphiques étaient à priori inutiles et manqués; ils ne servaient qu'à fournir aux autres l'occasion de victoires faciles et la cause d'un attachement plus obstiné à leurs idées propres. Nous nous expliquons de la sorte que les docteurs monophysites et, à leur suite, les populations entières qu'ils instruisaient, dirigeaient et excitaient, se soient fait de la résistance au Synode une question de foi et de conscience; qu'ils aient cru sincèrement, pour la plupart, défendre la doctrine des Pères, combattre pour l'orthodoxie et coopérer, par leurs travaux, leurs efforts et leurs souffrances, à en assurer la conservation et le triomphe définitif.

* * *

Trouvera-t-on que c'est bien peu d'un malentendu pour justifier des conséquences aussi graves que les accusations perpétuelles d'hérésie, les luttes sans cesse renaissantes, et le schisme final? En assignant le motif fondamental, selon nous, de la résistance monophysite à la définition chalcédonienne, nous n'avons nullement prétendu exclure les causes secondaires, d'ordre matériel ou psychologique, pas plus que les faits nouveaux qui vinrent aggraver le conflit. La cause de la méprise

une fois posée par la proclamation des deux natures, tout sembla concourir à en assurer la fâcheuse efficacité. De là les multiples griefs que les monophysites reprirent tout le long du cours de leur histoire, en des collections sans cesse répétées d'anathèmes contre le Synode et les chalcédoniens (1). Notons tout d'abord une série de circonstances qui accentuèrent l'apparence nestorienne de la définition. C'est non seulement la dualité des natures, mais encore la conservation de la *propriété* de chacune d'elles, l'attribution d'une *activité propre* au Verbe et à la chair, la répartition des données scripturaires entre deux *natures* : tous ces éléments de la christologie du Tome et du Synode ont causé un grand scandale parmi les tenants de l'opposition. Bientôt les chalcédoniens appuieront encore davantage sur la dualité des *énergies*; la définition solennelle des deux *volontés* (2) marquera, aux yeux des sévériens, un pas nouveau, bien qu'inévitable, des diophysites dans la voie de l'hérésie « qui sépare et divise le Christ ». A ces motifs d'ordre proprement doctrinal s'ajoutaient certains indices, qui faisaient soupçonner de dissimulation et d'hypocrisie l'opposition des catholiques à la doctrine des nestoriens. Les Orientaux, ennemis et détracteurs de S. Cyrille, avaient trouvé grâce devant les Pères de Chalcédoine. Théodoret, dont la présence avait troublé le Concile lui-même, et Ibas, l'impie auteur de la lettre à Maris, avaient été justifiés et rendus à leurs églises (3). L'anathème prononcé par l'un et l'autre contre Nestorius ne semblait pas sincère; les monophysites continuèrent à reprocher au Synode ces amitiés suspectes (4), de même que les louanges décernées à S. Léon et à son Tome. Plus leurs adversaires s'acharnaient à réclamer la condamnation expresse des pères et des fauteurs du nestoria-

(1) Cf. *supra*, p. 87 s. La plupart de ces raisons sont encore alléguées par le patriarche Athanase d'Antioche (c. 304-351), écrivant à l'empereur Héraclius au sujet du Synode. Cf. MICHEL, *l. c.*, II, 3, 407.

(2) Voir à ce sujet les réflexions de MICHEL, *l. c.*, II, 3, 433 et 494.

(3) Pour les affaires de Théodoret et d'Ibas traitées par le Concile, cf. HEFELE-LECLERCQ, *l. c.*, t. II, P. 2, p. 740 s.

(4) Cf. *supra*, p. 88 s. Le cinquième anathème de la formule-type a pour motif la réception des partisans de Nestorius.

nisme : Diodore, Théodore, Théodoret, etc., plus les chalcédoniens orientaux s'obstinaient à la refuser; les concessions partielles ne satisfaisaient pas l'orthodoxie farouche d'un Philoxène, et la condamnation des Trois-Chapitres se fit trop longtemps attendre pour améliorer la situation. Sous des formes variées : violation des canons, changement de la foi des 318 Pères, etc., c'était toujours la même accusation de nestorianisme. Le temps ne faisait qu'exciter les animosités en permettant d'imaginer de nouveaux griefs. Toujours le motif religieux est à la base de l'opposition : les chalcédoniens sont des anthropolâtres, des païens et des juifs; ils ont ruiné la Trinité, en y introduisant un quatrième être, etc. Des légendes se créent et circulent : Nestorius a été convoqué à l'assemblée de Chalcedoine, et il a approuvé la doctrine de Léon et de Flavien; les Juifs réclament désormais l'indulgence du peuple chrétien, puisqu'il est reconnu que le Crucifié est un pur homme, etc. Les récits de ce genre abondent et excitent les moines jusqu'au fanatisme (1).

L'histoire du Synode se déforme graduellement de la sorte. Le but réel de l'assemblée fut, assure-t-on, de justifier Nestorius; la condamnation d'Eutychès, un simple prétexte. La versatilité des évêques, les dissensions et les difficultés pendant le Concile, l'intervention énergique de Marcien, l'exclusion du motif de foi de la condamnation portée contre Dioscore, etc., sont exploitées en faveur de la cause monophysite (2). Il était tout naturel que l'on se souvint du traitement infligé à Dioscore, « le confesseur du Christ, le gardien de l'orthodoxie, le seul qui ne plia pas le genou devant Baal » ! Marcien et Pulchérie payaient de leur réputation l'énergie de leur intervention en faveur de la doctrine diophysite. Timothée Ælure fait le plus triste tableau des troubles, des divisions et des maux de toute sorte, causés par une assemblée qui avait osé reprendre, au début de sa définition,

(1) Les *Plérôphories* de Jean de Mayûma sont remplies d'anecdotes semblables.

(2) Voir les objections d'ordre philosophique, historique et patristique dans les ouvrages *De sectis*, act. VI (PG., t. LXXXVI, 1234 s.) et *Contra Monoph.* (*ibid.*, 1876 s.).

les paroles du Christ à ses disciples : « Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix. »

Les changements de la politique impériale renouvelaient souvent les agitations et les déchirements; catholiques et monophysites se rappelaient dans le triomphe les tribulations du temps de l'épreuve, et ce souvenir n'était pas de nature à les réconcilier. Au moment où Sévère proposait sa christologie de la manière la plus favorable à l'entente avec les chalcédoniens, un revirement inattendu le chassait de son siège, et associait à son exil ses collègues de l'épiscopat monophysite oriental. Des persécutions comme celles du règne de Justin I, les prit-on même pour de justes représailles, rendaient bien problématiques les espoirs de concorde. Les exilés mouraient avec l'auréole du martyre; moins que jamais on était disposé à effacer des diptyques les noms des anciens champions de la cause monophysite; cette condition, sans cesse réclamée par Rome, aurait suffi à elle seule pour maintenir des églises entières hors de la communion catholique (1). Toutefois, l'opposition s'appuyait toujours sur la divergence doctrinale. Lorsque l'avènement de Justinien eut rendu un peu de calme à la vie publique, c'est dans des conférences religieuses que l'on chercha le remède aux divisions et aux querelles. Il était bien tard, trop tard peut-être; les résultats du Colloque de 533 furent à peu près nuls. Une fois de plus, les mesures de rigueur allaient être employées : la proscription des écrits de Sévère, la captivité de Theodosius d'Alexandrie, etc., furent de nouveaux obstacles au

(1) On peut souvent constater la répugnance que les églises orientales éprouvaient à rayer de leurs diptyques les noms de leurs anciens pasteurs. Cf. p. ex. : MANSI, *Concilia*, VIII, 494, 504, 505, 509. — Nous devons à la vérité d'ajouter que les monophysites étaient au moins aussi exigeants que les catholiques. Tout en se vantant de sa modération en ce point, Philoxène confesse (*Lettre à tous les moines orientaux*, Addit. 14533, f. 51 v A-B) qu'il a fait rayer des diptyques de différentes églises les noms des évêques suspects : à Antioche, ceux de tous les patriarches depuis Jean I jusqu'à Pierre le Foulon (2^d avènement), sauf celui de Julianus; à Mabboug, ceux de Diodore, Théodore, Théodoret, André, Ibas, Alexandre même; à Cyr, celui de Théodoret. — Sur l'attitude des papes, cf. *supra*, p. 39, n. 4.

bienveillant examen des griefs réciproques. La solution du conflit n'était pourtant pas ailleurs. Séparés en apparence plus qu'en réalité, par les formules plus que par les doctrines, les deux partis avaient besoin, pour s'unir, d'une explication calme et franche; sans entreprendre d'établir les responsabilités, nous constatons avec regret que l'occasion de se la fournir mutuellement leur manqua. Moins heureux que les évêques du Synode alexandrin de 362, qui discutaient aussi sur des mots, les catholiques et les monophysites ne trouvèrent pas d'Athanase (1).

* * *

Nous avons dit la tendance qui porte certains historiens du dogme à consacrer presque toute leur attention au jeu des facteurs politiques dans l'étude de la première résistance monophysite au concile de Chalcédoine. Lorsque ces auteurs veulent bien reconnaître un certain caractère religieux aux luttes des V^e et VI^e siècles, c'est à l'infortuné Synode qu'ils décochent tous les traits de leur critique (2). Il n'a tenu aucun compte, assurément, de la connexion intime qui rattachait la christologie des monophysites orientaux à la sotériologie reçue dans leurs églises; il a trahi « le mystère de la foi grecque », (3) auquel la doctrine proclamée à Éphèse, en 449, répondait si parfaitement (4). S. Cyrille aurait élaboré toute sa doctrine de l'incarnation dans un rapport étroit avec cette théorie réalistico-mystique de la rédemption (5), qui fut aussi celle de S. Irénée, de S. Athanase et des Cappadociens. Communication de l'incorruptibilité et

(1) Voir le récit de S. Grégoire de Nazianze (Panégyrique de S. Athanase) dans DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Première série, Paris, 1892, p. 175 s.

(2) HARNACK, *Dg.*, II³, 368 s., a dressé un vrai réquisitoire contre le concile de Chalcédoine. Le ton passionné qui règne dans ces pages inspire la défiance contre des affirmations dont la plupart ont été déjà rencontrées et réfutées, p. ex. par F. HAASE, *l. c.*, p. 196 s.

(3) HARNACK, *l. c.*, p. 350. Le même jugement touchant le Tome, *ibid.*, p. 360.

(4) *Ibid.*, p. 363. — Cf. *supra*, p. 10, n. 3.

(5) *Ibid.*, p. 330, 333.

introduction dans la vie divine, le salut s'accomplit par l'incarnation du Verbe. L'humanité le reçoit par l'union intime avec le Fils de Dieu : elle est transformée d'une manière admirable et affranchie de la mort. Cette union doit être réelle; le Christ, second Adam, s'est incorporé la nature humaine tout entière, il est l'initiateur d'une humanité nouvelle, purifiée et glorifiée. La « piété grecque » se complait dans une telle conception du Christ; la formule *μία φύσις*, etc., peut seule la satisfaire (1). Comme un élément étranger, la définition de Chalcédoine, par l'affirmation des deux natures, vint troubler la foi et la religion des églises d'Orient. Cette formule une fois reçue, il devenait impossible de parler encore de l'union intime (*ἕνωσις φυσική*), impossible de prétendre encore que le Verbe a pris l'humanité dans l'unité de son être, pour l'élever à la hauteur sublime de la divinité. Aucun « grec pieux » ne pouvait admettre que la nature humaine ne fût unie que médiatement, par le moyen de la *personne*, à la nature divine. C'était le refus de construire la formule christologique en fonction de la sotériologie (2). L'intérêt sotériologique a été mis en jeu pour expliquer la pensée de Dioscore (3). Nous constatons avec plaisir que la dernière étude consacrée à la christologie de Sévère n'en a pas fait mention (4). Ce point, en effet, nous semble pour le moins très secondaire dans la genèse du monophysisme; l'importance exagérée qu'on lui attribue est de nature à induire en erreur. Que Cyrille ait eu recours, en christologie, à la doctrine de la rédemption, cela prouve uniquement qu'il y trouvait un argument contre la *séparation* nestorienne. On ne voit pas encore par là que le saint archevêque ait été nécessairement amené par la sotériologie à donner à sa théorie de l'incarnation une forme qu'elle prit surtout au cours des luttes contre Nestorius. Avant la controverse, Cyrille a employé des expressions que l'hérésiarque de CP n'au-

(1) HARNACK, *l. c.*, p. 351 s.

(2) *Ibid.*, p. 373.

(3) F. HAASE, *l. c.*, p. 230.

(4) JUNGLES, *l. c.*, p. 105 s. : *Die christologischen Anschauungen des Severus*.

rait pas rejetées (1). Le changement des circonstances les fit ensuite disparaître, et le saint Docteur accentua l'intimité de l'union et les formules de l'unité. S. Cyrille recourut aux nécessités de la rédemption pour exclure la division nestorienne; S. Léon les fit valoir contre le docétisme découvert dans la théorie eutychéenne (2). Dans les deux cas il suffit de voir, dans la sotériologie, un *argument*; chacun l'employait dans le sens indiqué à sa christologie par le caractère et les tendances qu'elle possédait indépendamment de lui. Nous ne voyons pas bien comment le concept sotériologique grec aurait influencé, chez S. Cyrille, d'une façon toute spéciale, le mode de l'union, puisque l'ένωσις φυσική n'est, au fond, que l'union véritable et réelle, celle qui aboutit à l'unité de *sujet* sans mélanger, confondre, ni transformer substantiellement les éléments (3). Mais ce n'est plus le moment pour nous de soulever et d'approfondir une nouvelle question. Loofs avait partagé l'avis de Harnack en ce point; il l'a abandonné, comme il le confesse, après avoir constaté l'antiquité des formules christologiques antiochiennes en Orient, et leur aptitude égale, sinon supérieure, à celle des formules alexandrines et cyrilliennes à s'accomoder à la doctrine de la rédemption physique (4). Pour nous, qui n'avons directement en vue que les auteurs monophysites, nous devons dire que nous n'avons presque jamais constaté l'emploi de l'argument sotériologique dans leurs écrits de controverse. Jamais, en tout cas, nous ne l'avons rencontré sous la forme naturellement attendue dans la théorie exposée plus haut : Τὸ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον. "Ο δὲ ἔγνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται, pour reprendre la phrase de S. Athanase et de S. Grégoire de

(1) A. EHRHARD, *art. cit.*, p. 407, a fait remarquer cette double terminologie dans les écrits de S. Cyrille.

(2) *Epist. dogm.*, c. II : « Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere. »

(3) Cf. *supra*, p. 287 s.

(4) PRE³, V, 636. Loofs fait remarquer encore que la meilleure partie de la vraie science théologique se rencontrait, à cette époque, chez les Antiochiens.

Nazianze (1). Nos docteurs diront, sans doute, que Nestorius et les chalcédoniens ruinent la rédemption, mais c'est parce que le diophysisme leur paraît la négation de l'unité d'*individu* dans le Christ, et l'attribution de toute l'économie à un *homme tel que nous*, qui ne peut nous délivrer, nous régénérer, nous communiquer le don de la filiation divine, etc. (2).

Ceci nous ramène à notre première affirmation. Car c'est uniquement par suite du malentendu résultant de la différence de terminologie que les monophysites ont pu trouver, dans la définition de Chalcédoine, la doctrine de deux *individus* distincts dans le Christ; cette confusion suffit à expliquer qu'ils auraient pu parfois opposer à leurs adversaires les exigences d'une véritable rédemption. Nous n'ajouterons plus qu'une remarque : Harnack voit dans le julianisme, ou aphthartodocétisme, le développement normal et logique de la sotériologie grecque (3). Sans vouloir nous prononcer sur l'origine que cette opinion semble attribuer à l'hérésie propre à Julien d'Halicarnasse (4),

(1) Timothée Ælure a simplement repris, dans son florilège patristique, (Addit. 12136, f. 5 v B) un texte d'Alexandre d'Alexandrie qui dit que le Christ « a donné (*son*) âme pour (*notre*) âme, (*sa*) chair pour (*notre*) chair et (*son*) sang pour (*notre*) sang ».

(2) Cf. p. ex. : *Tract.*, p. 69 s. L'insistance sur les formules : Dieu a souffert, est mort, etc., est totalement antinestorienne.

(3) *Dg.*, II³, 586, n. 1. « Man kann also nicht umhin, im Aphthartodoketismus die consequente Ausgestaltung der griechischen Erlösungslehre anzuerkennen. »

(4) On semble admettre que la sotériologie fut la cause de l'hérésie julianiste. HARNACK le dit expressément *l. c.*, p. 586, n. 1 (d'après GIESELER, *Dissertatio*, etc.). Cette note renferme, d'ailleurs, plusieurs inexactitudes. GIESELER a examiné les antécédents de la doctrine julianiste chez Clément d'Alexandrie, Hilaire de Poitiers, Origène, Grégoire de Nysse, chez les ariens et les apollinaristes, les cyrilliens, Eutychès, Dioscore et Timothée Ælure. Peut-on, même en admettant les conclusions de cette enquête, dire, avec HARNACK, qu'elle a ainsi montré que la conception julianiste est identique à celle « der klassischen Väter der Kirche » ? C'est à tort, croyons-nous, que Timothée et Philoxène sont rangés parmi les (*prédécesseurs des*) Julianistes. La distinction κατὰ φύσιν (φυσικῶς) et κατ' οἰκονομίαν ou κατὰ χάριν, n'a pas le sens (*julianiste*) qui lui est ici donné par HARNACK. Cf. *supra*, p. 476, n. 3. — Pour nous, l'excès d'opposition au concile de Chalcédoine a jeté Julien dans le

• nous trouvons intéressant d'observer que le *monophysite* Sévère fut l'adversaire acharné de cette doctrine nouvelle, et qu'il employa contre elle l'argument *sotériologique*. Aurait-il pu agir de la sorte si la christologie généralement reçue dans sa secte, celle de « l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée », avait été dans un rapport de dépendance si complète et si nécessaire qu'on veut bien le dire avec la théorie même de la rédemption prétendument développée par Julien? Nous avons peine à l'admettre.

* * *

On a dit que Dioscore s'était façonné une fausse image du Christ (1). Ce jugement procède d'une pénétration insuffisante de la christologie monophysite. On était jusqu'ici tout naturellement porté à l'appliquer, comme l'appréciation la moins défavorable, aux docteurs du parti opposé au Synode Harnack en a précisé le sens en concédant, à l'avantage du concile de Chalcédoine, qu'il a conservé à l'Orient le reste de conception *historique* que l'on y possédait encore touchant la personne du Christ (2). Nous ne pouvons taire nos réserves; nous voudrions, en nous appuyant sur nos études précédentes, montrer que ces affirmations n'ont qu'une vérité partielle. Des deux christologies régnantes à leur époque en Orient, l'alexandrine et l'antiochienne, c'est évidemment la première que nos auteurs ont choisie et développée. Ils l'ont fait dans un moment de luttes ardentes, et dans des écrits destinés bien plus à attaquer l'adversaire qu'à édifier et à exposer un système complet de doctrine.

Ces circonstances : le but, la nature et l'état des écrits monophysites qui nous sont restés de cette première période,

• monophysisme *réel*. Cf. *De Sectis*, Act. V (PG., t. LXXXVI, 1229 D). Les paroles de Julien rapportées par le *De Sectis*, ont aussi été conservées par l'historien arménien Chosrowik. Cf. TER MINASSIANZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen...*, Leipzig, 1904, p. 167.

(1) F. HAASE, *l. c.*, p. 230.

(2) *Dg.*, II^a, 373.

expliquent le caractère nécessairement incomplet d'un exposé de cette christologie. Nous espérons avoir jeté quelque lumière sur plus d'un point nouveau, grâce aux documents inédits que nous avons consultés et employés. Néanmoins, bien des détails nous échappent encore. Nous n'hésiterons pas à dire nettement notre pensée : nous ne croyons pas qu'il soit jamais possible de trouver dans la christologie monophysite *un système complet* de doctrine. Nous l'avons dit plus d'une fois, et nous venons de le répéter encore : nos auteurs ne se sont appliqués qu'aux points par lesquels l'enseignement des adversaires les offensait directement : certaines formules, la dualité des natures, opérations, volontés, la conservation des propriétés des natures après l'union. Lancés dans la voie de l'opposition au nestorianisme, ils ont surtout considéré la personne du Verbe, unique et invincible jusque dans l'incarnation. Ils ont voulu, comme ils le disent, abattre l'idole à double face élevée par Nestorius et adorée par le Synode. C'est pourquoi leur christologie est, pour ainsi dire, unilatérale ; l'image qu'ils se font du Christ marque certains traits d'une lumière si vive qu'elle menace de laisser les autres dans l'ombre. Cependant, elle n'efface pas totalement, elle n'altère pas même réellement ces derniers ; et c'est ainsi que l'image n'est pas fausse, tout en étant incomplète. Encore faut-il distinguer ! Car si l'on envisage la vérité chrétienne de l'incarnation en faisant abstraction du développement dogmatique et scientifique, que manque-t-il au Christ des monophysites tel que nous l'avons reconnu par la première section de notre étude théologique ? Les données scripturaires et patristiques ne lui sont-elles pas appliquées avec une abondance que les autres christologies dépasseraient difficilement ? Il est Dieu parfait et homme parfait, consubstantiel au Père et à nous ; en lui la divinité et l'humanité ne sont ni mélangées, ni confondues, ni transformées ; c'est un seul et même individu dans sa préexistence et dans l'économie, accomplissant les œuvres de Dieu et celles de l'homme. Que voudrait-on de plus ? L'exposition scientifique mettra, sans doute, assez peu en évidence la dualité des éléments, qui persiste dans et malgré l'union. Elle la connaît cependant ; lorsque les circonstances appelleront son attention.

sur ce point, Sévère saura reprendre à l'illustre docteur d'Alexandrie le concept, et même la formule, de la distinction spécifique permanente, laissée jusque là dans l'ombre par des polémistes appliqués à d'autres soins. S. Cyrille et les héritiers de sa pensée n'avaient pas perdu la notion du *Christ historique*; les détails de la vie humaine du Sauveur, son économie dans la chair, restaient, à leurs yeux, très réels et très véritables; nos docteurs ne détruisaient pas Jésus en le rejetant dans l'éternité, mais ils introduisaient le Verbe dans le temps et dans l'histoire. L'exégèse des représentants officiels de la secte jacobite n'est ni docétiste ni phantasiaste. Elle n'est un extrême qu'en face du rationalisme antiochien; à l'égard de l'interprétation de l'orthodoxie chalcédonienne, ce n'est pour ainsi dire qu'une nuance.

Aussi bien ne pouvons-nous entendre sans protester les affirmations d'une science historique trop souvent mise au service d'une opposition presque systématique au catholicisme. On sait déjà ce que nous pensons de l'immense influence attribuée à la sotériologie grecque à l'égard de la christologie monophysite. Il ne nous paraît pas non plus exact de caractériser la situation au lendemain de la définition de Chalcédoine, en disant que le Concile avait laissé indécise la question capitale, celle de savoir si le Christ est ou non « un homme individuel » (*ein individueller Mensch*), et de renvoyer la solution de cette difficulté au moment où le rétablissement officiel de l'orthodoxie (519) permit d'interpréter la décision du Synode en un sens cyrillien (1). Nous croyons avoir montré que la théorie d'une φύσις ἀνυπόστατος, d'une nature humaine impersonnelle et universelle, dans le Christ, est complètement étrangère à la pensée de S. Cyrille et de nos monophysites. L'humanité est individuelle et singulière, bien qu'elle n'existe que dans et par l'union à l'hypostase (*nature*) du Verbe. Il est inutile et dangereux de distinguer et d'opposer la théorie de l'anhypostasie et celle de l'enhypostasie, d'attribuer la première aux cyrilliens et l'autre au groupe des néo-chalcédoniens, dont le chef serait Léonce de Byzance. Le

(1) Cf. HARNACK, *Dg.*, II³, 333, 383, 389; LOOFS, *Leontius von Byzanz*, p. 48 s., 52 s., 59, et PRE³, IV, 50 s.

Concile s'était rattaché lui-même à S. Cyrille. On lui en a dénié le droit; on a retardé le plus possible le moment où sa christologie put, grâce, dit-on, à un changement, se donner pour l'interprétation légitime de la pensée du saint Docteur. Nous ne considérons pas comme un des moindres résultats de notre étude d'avoir avancé cette date. Nous avons constaté que, dès les premières années du vi^e siècle, les diophysites invoquent en leur faveur les écrits de S. Cyrille. Les écrits polémiques de Sévère contre les défenseurs de la doctrine chalcédonienne nous ont appris que Léonce de Byzance (1) eut des prédécesseurs, Jean de Scythopolis et Jean Grammaticus. Qui voudrait entreprendre, dans la littérature catholique, l'étude que nous avons esquissée pour la littérature monophysite, lui trouverait sans doute plus d'un contemporain. Les néo-chalcédoniens n'ont pas changé la christologie du Synode; sur la base de sa doctrine et de sa formule diophysites, ils ont élevé, grâce à la philosophie aristotélicienne (2), le système dogmatique et scientifique qui est encore le nôtre. La christologie sévérienne, elle, n'a pas voulu, par crainte du nestorianisme, s'accommoder à la définition du Synode; elle est restée préchalcédonienne; c'est une fidèle copie des enseignements de l'illustre Docteur S. Cyrille d'Alexandrie (3).

* *

Elle est restée préchalcédonienne! C'est le fait; mais où est le droit? On nous accordera bien de poser cette question en terminant notre étude, et de lui donner la solution que nous croyons

(1) Pour la chronologie des écrits de Léonce de Byzance, voir LOOF *S. v. B.*, p. 301 s.

(2) Nous n'entendons pas nous prononcer par là au sujet de la philosophie de Léonce de Byzance. Cette question est trop complexe pour être résolue sous un examen approfondi. Cf. HARNACK, *Dg.*, II^e, p. 381 s., et JUNGLAS, *l. c.*, p. 66 s. — Nous rappellerons seulement que l'équivalence $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma = \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, si importante dans la question qui nous occupe, était admise par Sergius le Grammairien sur l'autorité d'Aristote. Cf. *infra*, App. A, II, *Troisième lettre de Sergius à Sévère, et de Sévère à Sergius*, et déjà *supra*, p. 380.

(3) Cf. JUNGLAS, *l. c.*, p. VIII.

véritable. L'éloignement égal des eutychianistes et des nestoriens, l'attachement à la doctrine de S. Cyrille, ont garanti aux monophysites de la secte sévérienne une orthodoxie *matérielle* que nous avons eu soin de leur reconnaître. Nous ne les avons pas pour cela justifiés. Il peut être vrai que mille circonstances expliquent en bonne part l'attitude de nos docteurs; nous ne ferions nulle difficulté d'admettre que bon nombre d'entre eux furent dans une entière bonne foi; nous admirerions même leur amour de la vérité et du Christ, leur conviction profonde, leur courage invincible. Il n'en reste pas moins qu'ils se sont placés, par leur résistance et leur obstination, en dehors de la véritable et unique Église du Christ. Redoutaient-ils le nestorianisme? Ils n'avaient pas à craindre de se tromper en suivant Celle à qui le Seigneur a confié la garde du dépôt de la révélation! La doctrine chrétienne n'est pas un corps mort : elle est, au contraire, esprit et vie. C'est une semence, un germe, une force; vivante elle-même pour être vivificatrice et féconde, elle connaît, comme toute vie, le développement normal et le progrès régulier. Tantôt c'est l'impulsion douce et forte de l'Esprit de Dieu, sans cesse agissant dans l'Église, qui généralise et éclaire à ce point une vérité d'abord moins évidente, qu'elle peut être proposée par l'autorité légitime comme appartenant à la foi explicite et catholique; tantôt c'est l'éclosion de l'erreur, le danger de la séduction qui fait parler le magistère infallible. Ce dernier cas fut celui de la définition de 451. Le péril eutychianiste naissait de l'excès même de la réaction contre l'hérésie opposée; on vit bien par la suite qu'il n'était pas purement imaginaire. En résistant obstinément au concile œcuménique, qui représentait l'Église, les monophysites ont gâté leur cause. Ils sont devenus schismatiques; disons plus : ils sont devenus hérétiques, et ont mérité d'être anathématisés comme tels dans les conciles postérieurs. Le magistère ecclésiastique est juge des nécessités de la foi; il peut imposer non seulement la doctrine, mais l'expression même et la formule dogmatique, pour préserver sûrement contre toute atteinte le dépôt de la révélation (1). Au simple

(1) « Manifestum est quod ad infallibilem eorum quae fidei sunt pro-

point de vue naturel et social, l'attitude de ces chrétiens orientaux doit être condamnée. Question de terminologie, bataille de mots, soit ! L'Église est une société de fidèles, c'est-à-dire de croyants, qui reçoivent d'une autorité reconnue comme légitime la proposition de la vérité. Le *vinculum fidei* est un lien social et un principe d'unité : il doit, à cette fin, se marquer extérieurement par un langage commun. Nous emprunterons ici quelques considérations excellentes à un auteur déjà cité (2). « Le concept et le mot se distinguent l'un de l'autre par une différence importante. Tandis que le « concept » est contenu dans une intelligence individuelle, et n'appartient qu'à l'individu qui pense, le « mot » sert à établir un commerce entre plusieurs individus. Le mot n'est donc pas une propriété particulière dont on puisse user et abuser en maître absolu. Il est un bien social appartenant à la communauté.... De ce principe que le mot n'appartient pas à l'individu mais à la société, il faut conclure que le mot est soumis aux lois de l'ordre social. » Cette remarque s'applique plus encore à l'Église qu'à la société civile, dans laquelle l'erreur n'a pas, en général, des conséquences aussi graves que lorsqu'il s'agit de la pureté de la foi. Écoutons la suite du passage cité : « Or ces lois découlent de deux sources, qui sont le Pouvoir législateur et le Droit coutumier. De là deux graves conséquences. » La première seule nous intéresse ici ; voici comment l'auteur la formule : « La première concerne le droit que possède le pouvoir social, de fixer par voie d'autorité le sens de certains mots, c'est-à-dire de déterminer le concept formellement attaché à l'expression publique de ces mots. D'où le droit revendiqué par l'Église d'imposer certaines formules de foi, de proscrire par l'anathème certaines expressions et de déclarer hérétique une phrase ou un livre tout entier, sans avoir

positionem, multoties exigitur determinatio infallibilis circa facta extra ambitum revelationis existentia. Puta, ... determinatio circa hanc vel illam loquendi formam an sit idonea ad exprimendum dogma; nam quid ad me si id quod infallibiliter sentis potes fallibiliter exprimere? » BILLOT, *Tract. de Ecclesia Christi*, t. II (Rome, 1899), p. 82.

(2) DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Première série, p. 439 s.

à rechercher quelle fut la pensée intime de l'auteur. » N'est-ce pas là le jugement de la droite et saine raison contre les monophysites sévériens? Leur conviction intime et leur méprise fatale ne peuvent entrer en ligne de compte pour une appréciation portée au point de vue social et ecclésiastique. Elles les excusent, nous aimons à le croire, au moins partiellement au for de la conscience; au tribunal de l'histoire et au for extérieur de la société chrétienne, elles expliquent sans justifier.

Libre à d'autres de trouver dans les agitations de ces soixante-dix années la plus dure condamnation de la violence faite aux églises d'Orient par le décret de Chalcédoine! Nous élargissons nos vues, et nous portons nos regards au-delà de cette période troublée, où l'ardeur des passions et des luttes put rendre incertaine pour plusieurs la voie de la vérité. Guidé par les enseignements de son Docteur infallible, l'Occident chrétien développera, sans la changer, par des « additions conservatrices », la doctrine traditionnelle de l'incarnation du Verbe; sa christologie sera, comme le Christ, « hier, aujourd'hui toujours la même, et jusque dans les siècles ». Pour n'avoir pas voulu ouvrir entièrement les yeux à la lumière, l'Orient n'aura bientôt plus qu'une part restreinte de cette vie qui consiste à connaître Celui que Dieu a envoyé, le Christ Jésus. Il présentera bientôt aux regards attristés le spectacle de chrétientés solitaires, dont la vie s'absorbera presque entièrement dans les stériles souvenirs d'un passé glorieux. Qu'ils étaient mieux avisés ces évêques orientaux qui, au fort des luttes et durant le schisme, adressaient au pape Symmaque (498-514) leur plainte suppliante : « *Festinare ad Tuam attinet Sanctitatem.... inter duas diabolici vias erroris, Eutychetis atque Nestorii, tertiam imo mediam nobis ostendas expressius veri rectique dogmatis viam. Dubiam eam fecerunt peccata nostra, aestimantibus quibusdam non posse inter Nestorii et Eutychetis salutis viam mediam reperiri, sed quod omnino necesse sit, aut illius esse quemquam aut illius.* » (1)

Nous terminons ainsi notre étude sur les origines du monophysisme jacobite ou sévérien. La secte a ses apôtres, ses doc-

(1) MANSI, *Concilia*, X, 224.

teurs, et presque ses martyrs; l'horreur du nestorianisme abject, qui dépouille le Christ de sa divinité, entretient la ferveur militante de ses adeptes; l'organisation hiérarchique est venue consommer la séparation définitive. Née dans les douleurs et les tribulations de ses pères, la nouvelles Église — car c'est désormais une Église autonome — s'isolera de plus en plus du monde religieux grec et latin; elle ne connaîtra plus pour ainsi dire que des querelles intestines. La branche qui s'est détachée du tronc pour ne pas diviser le Christ, sera brisée elle-même en deux fragments par l'hérésie julianiste. Indépendamment de cette scission, la partie fidèle à la christologie de Sévère se verra forcée d'élaguer encore une foule d'excroissances monstrueuses, signes et résultats de l'absence du principe d'unité vivante placé par le Seigneur au sein de *son Église unique* : « *Tu es PETRUS, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam MEAM.* »

APPENDICES.

A

LES MSS. ADDIT. 12157 ET ADDIT. 17154 DU BRITISH MUSEUM.

I.

Addit. 12157.

3^e livre de l'écrit de Sévère CONTRA GRAMMATICUM (1).

Nous nous contenterons de donner ici les titres des chapitres conservés dans le ms. Addit. 12157. Le ch. I est entièrement perdu. Le ch. II n'a plus son titre; le fragment f. 4 r A-4 r B contient des pièces relatives à la controverse de S. Cyrille avec les Orientaux. Sévère veut montrer que ces derniers étaient vraiment des nestoriens, et que le Grammairien ment en prétendant ramener à un simple malentendu leurs difficultés avec l'archevêque d'Alexandrie. Voici les titres des chapitres suivants :

CH. III (f. 4 r B). Il (*le Grammairien*) ment encore en disant que S. Cyrille a reconnu comme siennes les paroles qu'il a citées de l'apologie des Orientaux. Preuve que le Docteur a amendé ce qu'ils avaient dit d'imparfait, et qu'il les a amenés, par plusieurs écrits, à (*reconnaître*) ceci : Il faut confesser l'union ἐν δύο φύσεων, ce que Nestorius et les chalcédoniens ont combattu, lui préférant ἐν δύο φύσεσι. — La *Lettre à Acace* est contraire à ceux de Chalcédoine, loin d'être d'accord avec eux, comme cet ignorant l'a dit.

CH. IV (f. 8 r A). Nouvelle réfutation parfaitement probante, par la *Lettre à Acace*. Cette lettre fait voir que S. Cyrille a dit,

• (1) Cf. *supra*, p. 147 s.

en propres termes, que les paroles dont cet impie (*grammairien*) a affirmé : « Il les a faites siennes », ne lui appartiennent pas. — Cette (*proposition*) odieuse à entendre des Orientaux : « Il faut séparer les paroles qui concernent le Christ », il (*Cyrille*) l'a amendée, comme un docteur et un médecin; il a affirmé que l'on connaît la différence des paroles, afin de marquer que certaines d'entre elles conviennent à Dieu et d'autres à l'humanité, mais non (*pour marquer*) la séparation (*nécessaire*) pour que la nature divine prononce les unes, et la nature humaine les autres; — au contraire, il y a un (*seul*) Christ « des deux », qui, sans séparation, profère toutes les (*paroles*).

CH. V (f. 14 r B). Imitant en cela le blasphémateur Théodoret, il (*le Grammairien*) a imaginé que les paroles des Orientaux, transcrites pour les redresser, étaient de S. Cyrille, afin que la distinction des paroles devint (*leur*) séparation, chaque nature proférant et se voyant attribuer les siennes. — Cela est étranger à l'union hypostatique, tandis que cela est propre à celle (*à l'union*) d'amour, selon laquelle l'homme est pris par le Verbe. Cela apparaît plus clair que le rayon du soleil, et cela se prouve, tandis que le blasphème des Christs et des Fils, qui parlent séparément, se cache dans les deux natures et formes.

CH. VI (f. 20 v A). Enseignement développé des saints Pères, montrant la vérité contre les blasphèmes déjà mentionnés de Théodoret et de Léon. Il montre que la dualité des natures après l'union a pour suite la séparation des paroles, tandis que l'unique nature du Verbe incarnée (*exige seulement*) que nous reconnaissons la diversité des actions et des paroles divines et humaines, mais les conserve non-séparées, puisque celui qui agit et parle est un, Dieu fait chair, (*lui*) dont l'anéantissement a donné lieu à beaucoup d'accusations, mais dont la gloire, à cause de (*notre*) rédemption (1), a été exaltée plus haut que le ciel et leur a imposé silence.

CH. VII (f. 31 v B). Les Docteurs ont assigné les temps (*différents*), avant et après l'incarnation, et, considérant d'après cela le Verbe de Dieu d'abord non-incarné et ensuite incarné, ils ont

(1) Le texte ici n'est pas certain, à cause d'une déchirure du manuscrit.

empêché, sans doute, les Ariens d'attribuer à la substance éternelle (*du Fils*) les choses viles, qu'il (*a subies*) dans la chair de sa pauvreté volontaire; mais ils l'ont conservé sans séparation, même après qu'il s'est incarné, agissant et parlant (*à la fois*) d'une manière divine et humaine, et souffrant dans la chair.

CII. VIII (f. 42 r B). Attribuer séparément à chacune (*des natures ce qui lui est propre*), à l'une les paroles et actions divines, à l'autre (*les paroles et actions*) humaines, c'est signifier deux natures éloignées et séparées, comme le montre Grégoire, en blâmant la polémique également pernicieuse d'Apollinaire et des partisans de Diodore. Réfutation de ceux qui prétendent que Grégoire, en rejetant l'expression : « deux natures séparées », a conseillé de reconnaître l'expression opposée : « deux natures unies et non-séparées ». Preuve que, lorsque les Pères séparent par la pensée les choses qui ont été unies, ils enseignent que celui qui a été formé par l'union, est « un de deux », c'est-à-dire une hypostase et nature du Verbe incarnée.

CII. IX (f. 51 r A). Réfutation de l'impie (*Grammairien*) qui a écrit : « S. Cyrille a dit qu'il n'y a aucune différence entre dire une nature de Dieu le Verbe incarnée, et confesser l'Emmanuel en deux natures inséparablement unies. » — Nous, les orthodoxes, nous ne blâmons nullement (*le fait*) que l'on nomme d'une façon quelconque « deux natures »; car l'union se fait de deux ou de plusieurs choses. Mais nous trouvons répréhensible qu'après l'union on dise que le Christ unique est « de deux natures » (*δύο φύσεων*) (1), ou que l'on prononce qu'il existe « en deux natures ». — L'union véritable et (*l'union*) mensongère se reconnaissent par leurs termes; c'est ce qu'enseignent clairement les (*lettres*) écrites à Acace et à Eulogius.

CII. X (f. 60 v A). Des écrits mêmes de l'impie Théodoret, il appert manifestement que S. Cyrille a corrigé, par ses additions qui enseignent et guérissent, les paroles des Orientaux, lesquelles sont équivoques (litt. : *intermédiaires*) et peuvent fournir des prétextes aux hérétiques. — Il (*Cyrille*) a expressément écrit qu'il usait de condescendance à leur égard. — Preuve, par de nom-

(1) Remarquez qu'il ne s'agit pas de la formule *ἐκ δύο φύσεων*.

breux témoignages, que, même après la condescendance (*de S. Cyrille*), ils (*les Orientaux*) souffraient (*du mal de l'hérésie*) et étaient peïnés à cause des doctrines maudites de Nestorius.

CII. XI (f. 65 r A). Basile, Grégoire, et le Synode des 150 (*Pères*), pas plus que le sage Cyrille, n'ont pas blessé la foi orthodoxe, bien qu'ils aient usé de condescendance en ce qui regarde l'exactitude des termes, dirigeant les imparfaits et guérissant les esprits. Ce n'est pas d'une façon mensongère, comme les hérétiques, qu'ils ont pris les apparences de médecins. — Ce pécheur maudit (*le Grammairien*) qui, par impiété, a nommé conversion la condescendance (*de S. Cyrille*), a encore, par ignorance, appelé la théologie du nom d'économie.

CII. XII (f. 69 v B). Cet impie (*le Grammairien*) est visiblement en contradiction avec lui-même. Il a dit : « Il ne faut pas appeler « condescendance » l'union avec les Orientaux » ; et (*d'autre part*) il a dit : « Ils (*les Orientaux*) furent aveuglés, et ils ne s'élevèrent pas jusqu'à la confession de l'unique nature du Verbe incarnée. » — Dans ses paroles maudites, il fait voir en S. Cyrille un homme changeant, ce qu'il nous accusait de faire. — Interprétant d'une façon mauvaise et blasphématoire le texte de la *Lettre à Eulogius*, il a fait, de la différence essentielle des natures dont l'unique Christ (*est formé*), la cause de la division (*du Christ*) en deux (*natures*).

CII. XIII (1) (f. 73 v A). L'impie (*Grammairien*), en disant que les Orientaux furent éclairés par le sage Cyrille, pour (*apprendre de lui à*) confesser « une nature du Verbe incarnée », et (*en disant*) que celui qui affirme : « Le Christ est connu en deux natures », sans confesser aussi l'unique nature du Verbe incarnée, suggère contre lui-même une mauvaise suspicion d'hérésie, — a montré, par ses paroles, que le Synode de Chalcédoine est hérétique et non éclairé, puisqu'il (*le Synode*) a écrit, dans sa définition, d'après le Tome de Léon, que « le Christ est en deux natures ». C'est pour tromper qu'il (*le Synode*) a fait mention des lettres de Cyrille, sans leur reprendre l'expression : « Une est la nature du Verbe incarnée » ; — il a

(1) Le chiffre manque en marge.

condamné l'expression : L'Emmanuel est « de deux natures », afin d'introduire, à l'instar de Nestorius, avec la différence des natures, la division de la dualité après l'union.

CII. XIV (f. 76 r B). Les chalcédoniens ont anathématisé ceux qui confessent l'unique nature de Dieu le Verbe incarnée, ou qui disent que le Christ est une (*seule*) nature, c'est-à-dire une hypostase, « de deux » sans confusion, de la divinité et de l'humanité. Ils ont usé des artifices mêmes dont se sont servis Nestorius et ceux qui, écrivant contre S. Cyrille, retranchaient les expressions : « incarnée », et : « de deux », et lançaient cette calomnie que « une nature et hypostase » était dit par lui (*par S. Cyrille*) pour « une essence » (οὐσία), formulant l'accusation du changement, de la confusion, du théopaschisme, et (*prétendant*) qu'il inventait deux natures avant l'union et en imaginait une (*seule*) après l'union.

CII. XV (f. 81 v A). Comment ceux qui étaient atteints de la maladie de Nestorius, parmi lesquels se trouvait André, disant deux natures avant l'union qu'ils concevaient, rejetaient leur impiété sur S. Cyrille, et l'accusaient d'avoir dit « deux natures avant l'union », et « une (*seule*) après l'union ». Les chalcédoniens l'en ont aussi blâmé. Preuve, par de nombreux témoignages, que tous les partisans des doctrines de Nestorius disaient : « Le Christ est connu en deux natures non-séparées », parce qu'ils divisaient le Christ en deux, et ne disaient : « un (*seul*) et le même », qu'en apparence.

CII. XVI (f. 84 r A). Examen détaillé des choses que le sage Cyrille a écrites dans la 2^e *Lettre à Succensus*. Cet ignorant (*grammairien*) les a extraites (*du contexte*), et leur a donné une interprétation différente. Il n'a pas seulement prétendu que Cyrille ne condamne pas la confession de deux natures non-séparés après l'union; il enseigne encore qu'à ce blasphème est équivalente la profession de l'unique nature du Verbe incarnée. Cependant le Docteur proclame que ceux qui disent « deux » (*natures après l'union*) sont en lutte avec ceux qui disent : « une (*nature*) incarnée ». Lorsqu'ils disent que les natures sont « non-séparées », ils tiennent le langage insensé de Nestorius. L'absence de séparation n'appartient qu'à l'orthodoxie et à

l'union hypostatique, dont le résultat est qu'il y a « une (*seule*) nature du Verbe incarnée », et non pas deux.

CH. XVII (f. 90 v A). Dirigés par les enseignements de S. Cyrille, nous comprenons sans fraude les paroles des vénérables Jules et Ambroise, manifestement opposées au Tome de Léon. Ces paroles, le Grammairien, et celui de Scythopolis, se faisant les défenseurs de l'impiété, les ont corrompues, bien qu'elles fussent citées par le saint et universel synode d'Éphèse. Récit complet touchant un faux semblable commis par les hérétiques.

CH. XVIII (f. 98 v B). Ceux qui, après l'union, confessent « deux natures unies et non-séparées », comme ils disent, sont (*ici*) réprimandés parce qu'ils s'en tiennent absolument à la séparation en pensée, et qu'ils ne parviennent pas, selon l'enseignement du sage Cyrille, à éviter, après la pensée de l'union, de diviser encore par la dualité l'unique formé de deux. — Ils tronquent et corrompent les paroles des docteurs. — On ne peut dire : « en deux » au sujet de l'unique hypostase composée, mais (*seulement*) au sujet de deux (*êtres*) qui subsistent séparément.

CH. XIX (f. 101 v A). S. Cyrille a accusé ceux qui disent que deux natures existent sans séparation après l'union, de se mettre en lutte avec ceux qui disent : « Une nature du Fils incarnée ». Ils veulent aussi séparer violemment dans l'hypostase ce qui est séparé dans la pensée. Par un méchant et très subtil artifice, ils disent que le Christ a souffert dans la nature humaine, lorsqu'ils devraient dire, comme les Écritures : (*il a souffert*) « dans la chair ». Les chalcédoniens, qui tiennent manifestement la doctrine opposée, ont cependant défini que le Christ est « en deux natures non-séparées » ; par le moyen du Tome de Léon ils demandent : « Quelle nature était crucifiée ? » — Le Grammairien ridicule, étant parmi les accusés, cherche en quelque sorte à faire serment au sujet de choses inconnues en disant : « Je ne suis pas un hérétique de mauvaise doctrine ».

CH. XX (f. 103 v B). Cyrille, sage dans le Seigneur, a rejeté comme hérétiques et révoltés ceux qui disent que le Christ subsiste en deux natures après l'union ; (*il a rejeté*) cette parole : « Le Christ a souffert dans la nature de l'humanité », dite cependant

d'une manière irrépréhensible par les orthodoxes. — Théodote a interdit à ceux qui tiennent les doctrines de Nestorius, de faire mention de la séparation en pensée. — Ils ont imité le grand Athanase et le Dieu suprême, (car Athanase réprimait les ariens, et Dieu fermait la bouche aux prophètes de mensonge) (1), en rejetant les expressions susdites.

CH. XXI (f. 107 v A). Le très sage Cyrille a loué Succensus qui a dit : « Le Christ a souffert dans la nature terrestre ». Mais il a réprouvé le langage de ceux qui cherchaient des prétextes contre lui et disaient : « Comment ne concédera-t-il pas deux natures, qui subsistent inséparablement après l'union ? » montrant ainsi que, ce que les orthodoxes disent convenablement et sans pensée mauvaise, il empêchait ceux qui confessaient deux natures après l'union, comme les hérétiques, (*de le dire*). Car c'est aussi un remède d'empêcher les malades de prendre les aliments qui sustentent les hommes sains.

CH. XXII (f. 109 r A). Dans ce que j'ai écrit à Nephalius, j'ai usé convenablement de l'exemple du médecin. — Que nous souffrions comme **par concession** les paroles des adversaires, et que nous les attirions à la vérité par **leurs propres** (*paroles*), ce n'est pas (*l'effet*) de notre défaite, comme le pense cet homme, à la fois impie et ignorant, mais c'est sans contredit (*le signe*) d'une victoire complète.

CH. XXIII (f. 112 r B). Confirmation de ceci : j'ai eu raison de dire qu'après les paroles insensées de Nestorius et les observations de S. Cyrille contre l'impiété, et après les condamnations des termes, nous ne devons pas dire que le Verbe de Dieu a « pris un homme », ni appeler le Christ « double », ou « un homme théophore », ni désigner par le nom d'*adhésion* l'union inexplicable de l'incarnation divine. — Réfutation péremptoire de ceux qui essaient d'établir que le Christ est en deux essences (*οὐσίαι*).

CH. XXIV (2) (f. 117 r B). Le double aspect de la connais-

(1) Allusion à *Jerem.* XXIII, 38, où Dieu interdit aux faux prophètes de séduire encore le peuple en employant la formule : « Onus Domini », pour faire accepter leurs oracles.

(2) Le chiffre manque en marge.

sance, de la contemplation, et des paroles au sujet du Christ, l'opposition des temps, la diversité d'essence, ces impies, qui admettent deux natures et deux personnes, s'y attachent et en font, par ignorance, la division de l'unique hypostase et nature du Verbe incarnée, comme dans leur doctrine. — C'est à bon droit qu'en raison de leur impiété, ils sont appelés *diophysites* et *diprosopites*.

CH. XXV (f. 121 r B). De la citation empruntée (*par le Grammairien*) à l'écrit que les hérétiques font valoir, par ignorance, pensant que le sage Cyrille leur vient en aide pour (*établir*) ceci : il faut dire que le Verbe de Dieu a « pris un homme. » (1) Récit étendu au sujet de (*l'expression*) : « Le Verbe a revêtu la chair », et au sujet de l'exemple des *organes* (*instruments*), et au sujet du « temple ». Ces expressions, qui furent rejetées par les Docteurs pour la destruction de la mal-faisance hérétique, furent cependant parfois employées par ceux qui les réprouvèrent. Nous ne devons pas nous en servir ; et ce n'est pas là de l'opposition aux Docteurs, mais un remède prudent.

CH. XXVI (f. 128 r B). En quel sens correct les Pères ont appelé *théophore* la chair du Christ. — Quelle est l'impiété des hérétiques, qui se met en opposition avec le glorieux Cyrille, qui a condamné conciliairement (*l'usage*) de dire que le Christ est « un homme théophore », et de parler de « l'homme du Christ ». — Qu'il ne convient pas de rechercher, après cette condamnation, si quelqu'un, parmi les Docteurs qui ont enseigné dans les églises, a employé l'une ou l'autre de ces expressions.

CH. XXVII (f. 130 v B). Que, suivant en cela S. Cyrille, j'ai eu raison de dire, en propres termes, que la conduite des Pères est digne d'indulgence, si, dans les luttes contre les ariens, ils ont parfois prononcé quelques (litt. : *jusqu'à une ou deux*) paroles moins exactes touchant l'incarnation divine. Doctrine développée des Docteurs inspirés de Dieu à ce sujet, qui réfute l'inanité, l'ignorance et la fausseté totale de la critique du Grammairien insensé.

(1) Il s'agit du florilège cyrillien, qui fut composé par les diophysites de CP., et auquel Sévère opposa son *Philathète*. Cf. *supra*, p. 123 s.

CH. XXVIII (f. 134 r A). A cause de la diffusion de cette hérésie (*arienne*) en tout temps et dans l'Eglise universelle, on a omis de dire que l'examen des autres hérésies et la distinction de l'orthodoxie eurent lieu, bien que ces (*questions*) aient été agitées auparavant. — C'est ainsi que Grégoire a dit que le Synode des 318 (*Pères*) fut réuni contre Arius, et que la question au sujet du Saint-Esprit ne fut pas touchée dans la suite. C'est également de la sorte que j'ai dit qu'on n'agitait plus, dans la suite, la question de l'incarnation du Verbe. Ainsi le blâme formulé par l'ignorant Grammairien est tout-à-fait hors de propos.

CH. XXIX (f. 136 v B). Que, selon la tradition de Nestorius et des docteurs de la même impiété, dans la définition de ceux qui se sont réunis à Chalcedoine, après la mention de la sainte Trinité, on a compté encore l'incarnation du Seigneur. — Nouvelle réfutation de ceux qui prétendent ne pas dire, comme Nestorius, que le Christ est « en deux natures », mais bien « en deux essences ». — Sur le colloque que j'ai eu avec les Occidentaux (1). Que ceux qui ont refusé de reconnaître l'expression : ἐκ δύο φύσεων, et ont préféré : ἐν δύο φύσεσι, ne peuvent ni nommer l'union hypostatique, ni confesser que celui qui a été crucifié pour nous dans la chair est « un de la Trinité ».

CH. XXX (f. 143 r A). Ceux qui confessent qu'il y a une (*seule*) nature du Verbe incarnée « de deux natures », connaissent la différence, la propriété et la diversité, comme en qualité naturelle, des natures dont, sans confusion et sans séparation, cette unique (*nature*) est formée. Par une contemplation subtile seulement, nous connaissons la notion essentielle des choses qui ont été groupées, et non pas celle (*la notion*) qui, par la dualité après l'union, écarte évidemment et (*place*) à part les natures, pour que chacune d'entre elles conserve intégralement sa propriété et opère ce qui lui est propre, et qu'elles soient groupées (*seulement*) par l'union en personne, selon le Tome de Léon.

CH. XXXI (f. 147 r A). Citations de Basile, indiquées déjà

(1) Cf. *supra*, p. 46, n. 3.

auparavant par les impies, et alléguées maintenant par le Grammairien. Elles répriment tout à la fois leurs blasphèmes et leur ignorance, lorsqu'ils basent la dualité des natures après l'union sur la distinction du temps antérieur à l'incarnation et de celui de l'incarnation, et sur la différence en essence (*οὐσία*) des natures dont est (*formé*) l'unique Christ.

CH. XXXII (f. 150 v A). Citations de Grégoire, évêque de Nysse, qui répriment de la même manière l'impiété de ceux qui les allèguent et de celui qui les a transcrites; et elles montrent la force de la doctrine orthodoxe.

CH. XXXIII (1) (f. 154 r A). Citations d'Athanase, qui répriment de même l'impiété de ceux qui les allèguent et de celui qui les a transcrites, et montrent la force de la doctrine orthodoxe (*renfermée*) en elles. — Réfutation du faux. — Examen de (*ce texte*): « Le Fils est assis à la droite du Père », et de son assujettissement (*du Fils*). — Sur cette parole du Docteur: La chair a été revêtue par Dieu, et elle est l'instrument (*organe*) du Verbe. — Que les Docteurs ont coutume d'appeler, en beaucoup d'endroits, du nom d'*humanité*, l'incarnation du Christ, c'est-à-dire le Verbe fait homme, mais non pas quand on le connaît sans la chair, en tant qu'il était et est Dieu. — Que le nom singulier: « homme » marque souvent tout le genre humain.

CH. XXXIV (f. 172 r B). Citations d'Amphilochius, qui répriment de même l'impiété et le mensonge de ceux qui les allèguent et de celui qui les a transcrites, et qui montrent la force de la doctrine orthodoxe (*contenue*) en elles. — Ce sont les mêmes passages des Écritures inspirées que les ariens et les diophysites et *diprosopites* ont corrompus en faveur de leur impiété.

CH. XXXV (f. 174 v A). Citations de Cyrille, évêque d'Alexandrie, qui répriment de même le mensonge et l'impiété de ceux qui les allèguent et de celui qui les a transcrites, et qui montrent la force de la vérité. — Que, tandis que le Docteur a entendu par: « nature humaine », tout le genre humain, ces blasphémateurs tentent de changer le mot, pour (*en tirer*) la séparation de l'unique Christ en deux natures après l'union inexplicable.

(1) Le chiffre manque en marge.

CH. XXXVI (f. 181 v A). Citations de Jean (*Chrysostome*), évêque, qui répriment de même le mensonge et l'impiété de ceux qui les allèguent et de celui qui les a transcrites et y a puisé des arguments pour l'erreur; et elles montrent la force de la vérité.

CH. XXXVII (f. 184 v B). Citations de Grégoire, évêque de Nazianze, qui répriment de même le mensonge et l'impiété de ceux qui les allèguent et de celui qui les transcrites et y a puisé des arguments pour l'erreur; et elles montrent la force de la vérité.

CH. XXXVIII (f. 186 v A). Citations de Gélase, évêque de Césarée de Palestine, et de Cyrille, évêque de Jérusalem, qui répriment de même le mensonge et l'impiété de ceux qui les allèguent et de celui qui les a transcrites.

CH. XXXIX (f. 188 v A). Sur les citations de S. Ephrem le Syrien, alléguées par l'impie (*Grammairien*), et de Cyriacus, évêque de Paphos, et d'Isidore, évêque de Péluse. Falsifications qui s'y rencontrent au sujet des personnes et des doctrines. — Examen montrant que S. Athanase n'a pas pensé que le Christ subsiste en deux natures ou essences (*οὐσιαι*). — Explication du texte de l'Apôtre, qui dit : « En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement ». — Réfutation de celui (*le Grammairien*) qui, par ignorance, a décidé qu'on ne doit pas appeler « nature » sans restriction, l'unique hypostase de l'Unique, mais qu'il faut ajouter (*nature*) « de Dieu le Verbe », ou « du Fils ». (1)

CH. XL (2) (f. 193 r A). Réfutation abrégée touchant les citations de Proclus, de Jules, d'Irénée, et des autres docteurs, allégués par les impies qui tronquent et corrompent les véritables paroles qu'elles renferment. Éclaircissement qui fait connaître que ce n'est pas d'une façon inconvenante que les docteurs orthodoxes ont employé, en parlant de l'incarnation du Verbe,

(1) Le Grammairien prétendait (f. 194 r A) que S. Cyrille et les Pères, lorsqu'ils se contentaient de dire : « la nature », sans ajouter : « de Dieu le Verbe », voulaient désigner « l'essence (*οὐσια*) commune de la divinité ».

(2) Le chiffre manque en marge.

l'exemple de la formation de l'homme tel que nous sommes (*homo noster*).

CII. XLI (f. 200 r A). Témoignages des saints Pères qui, depuis les temps apostoliques, ont enseigné sainement la parole orthodoxe de la foi, et conservé l'Emmanuel « unique et le même », dans les miracles et dans les souffrances, et rejeté la division impie de la dualité des natures après l'union.

CII. XLII (f. 216 v A). Appendice au traité, reprenant brièvement et faisant connaître toute la disposition de l'ouvrage.

(f. 217 r A). Fin du 3^e traité du vénérable patriarche Sévère d'Antioche contre l'impie Grammairien.

II.

Addit. 17154.

*La correspondance échangée entre Sévère et Sergius
le Grammairien (1).*

Nous donnons sous ce titre une analyse rapide des pièces renfermées dans le ms. indiqué. La première lettre de Sergius n'était pas adressée à Sévère mais à Antoninus d'Alep. Elle parvint cependant au patriarche, qui fut chargé d'y répondre. Nous ne savons pas si Sévère répondit encore à l'apologie finale du Grammairien.

I. 1^{re} Lettre de Sergius (f. 1 v A — 2 v A). — Sergius salue le vénérable Antoninus, évêque d'Alep, et lui confie les doutes que fait surgir dans son esprit son application encore récente aux questions religieuses. Dans la ville qu'il habite, les diophysites convertis sont traités sévèrement; on exige d'eux une abjuration formelle et complète. A cette fin, Sergius avait composé une paraphrase du symbole de foi, qui se ramenait au rejet de la pluralité des natures et des propriétés dans le Christ après l'union. Toutefois, une assemblée d'évêques, dont le Grammairien critique à mots couverts l'indulgence excessive, a

(1) Cf. *supra*, p. 163 s.

corrigé cet écrit, et s'est contentée de condamner la pluralité de propriétés *séparées*. Sergius ne parvient pas à s'expliquer cette décision et cette doctrine, qui approuvent tacitement la pluralité de propriétés dans le Christ après l'incarnation. Les membres de la réunion susdite n'auraient pas pu vouloir, en conservant les propriétés multiples, échapper à l'erreur de ceux qui altèrent les essences (*οὐσίαι*); car Dieu et la chair sont des essences, et non pas des propriétés. Leur enseignement, qui n'atteint pas son but, est encore contraire à l'expérience. En effet, Dieu a pour propriétés d'être invisible, intangible, etc.; la chair a pour propriétés d'être « engendrée de deux », de se corrompre, etc. Or, dans l'incarnation, Dieu a été vu et touché; le Christ n'a pas de père humain, et sa chair n'a pas vu la corruption. Enfin, si l'on dit « deux propriétés », il faut également reconnaître « deux natures » dans le Christ; car toute propriété appartient à une nature réelle. En vain on prétendrait éviter le diophysisme, en ajoutant que ces propriétés ne sont pas séparées; les chalcédoniens et Léon de Rome n'admettent pas non plus deux natures *séparées*.

Le Grammairien ne voit qu'un moyen d'échapper à l'impiété diophysite : il faut confesser *une propriété* « de deux » de Dieu le Verbe incarnée, comme on confesse *une nature* « de deux » de Dieu le Verbe incarnée. Par miséricorde, Dieu s'est rendu visible, etc.; mais *il a dépassé la propriété humaine* par l'union suprême. Ainsi, malgré la pesanteur, il a marché sur les eaux; il a traversé les portes fermées, etc. Désormais, plus aucune propriété de Dieu n'apparaît dans sa raison propre; plus aucune propriété de la chair ne reste telle. Tout ce qui touche à l'économie est une seule propriété, celle de Dieu incarné, celle du Christ. Elle appartient exclusivement au Dieu incarné, comme le rire à l'homme. C'est lui seul qui est né de la Vierge, a tout fait et enduré pour nous, est remonté aux cieux, etc.

En terminant, Sergius supplie son correspondant de ne pas mépriser sa bassesse, mais de se montrer bienveillant, comme de Christ. Il demande une réponse qui le tire de son anxiété.

II. 1^{re} Lettre de Sévère à Sergius (f. 2 v A — 11 r B). — C'est

sans doute par allusion à la division de la réponse de Sévère que le scribe, dans le titre de la présente lettre, dit que Sergius avait interrogé « au sujet des *propriétés*, des *opérations* et des *souffrances rédemptrices* ». La lacune signalée dans notre ms. fait que le second de ces points est imparfaitement traité et que le troisième a disparu.

Dans le préambule, Sévère salue Sergius et le félicite de la conduite qu'il a adoptée en soumettant ses difficultés aux pasteurs de l'Église. C'est, en effet, aux prêtres que l'Écriture réserve la mission de résoudre les doutes dans les questions religieuses. Le patriarche aborde ensuite son sujet.

La confession de la *propriété naturelle (persistante)* n'est pas une doctrine récemment inventée et décidée. C'est la première remarque de Sévère, qui la justifie en citant un passage de la 2^e lettre de S. Cyrille à Succensus. — Deux textes des écrits du même Père contre Diodore viennent montrer ce qu'est cette « propriété en nature ». Le patriarche monophysite en conclut que la propriété, la différence « comme en qualité naturelle », est la diversité des natures qui ont concouru à l'union. Cette propriété et cette différence demeurent sans confusion. Dieu a été vu, touché, etc., parce qu'il s'est uni à ce qui est visible, tangible, etc.; mais il n'y a eu ni changement ni transformation. Il faut se garder d'attribuer à la foi orthodoxe l'insanité des synousiastes, et de vouloir guérir un mal par un autre mal. — L'exemple du composé humain, appliqué par S. Cyrille (Apologie, contre André de Samosate, pour le 3^e anathématisme) à l'Emmanuel, devrait amener Sergius à reconnaître la conservation de la propriété des natures dont l'unique Christ est formé. L'homme est une nature et une hypostase; nous savons par quoi il est raisonnable et par quoi il est mortel. Nous distinguons ainsi les natures dont il est formé, sans *partager* la composition qui en fait un seul être vivant. La nature spirituelle et la nature matérielle ne diffèrent pas seulement en qualité naturelle; elles se rencontrent encore séparément. Lorsqu'elles sont unies par union physique, la différence en qualité naturelle persiste, parce qu'il n'y a pas confusion; mais la séparation cesse, les éléments ne subsistant plus par eux-mêmes et à part, et l'on

Obtient de la sorte une hypostase « de deux ». La divinité et l'humanité, d'une façon identique, diffèrent en qualité naturelle et se rencontrent séparément. Après l'union de l'incarnation, si la différence demeure, toute séparation disparaît. C'est ce que S. Cyrille enseigne dans le 2^e livre contre Nestorius. Mais la *dualité* des natures divise l'Emmanuel; elle *sépare* aussi les propriétés; et c'est pourquoi, dans le même ouvrage, S. Cyrille l'a condamnée. — La *qualité physique*, c'est le *πῶς εἶναι*; suivant cette raison, S. Cyrille a dit que les éléments (*dans le Christ*) diffèrent entre eux. La *propriété* reçue et confessée par Sévère, c'est la propriété en qualité naturelle, et non celle qui constituerait les éléments comme existant par eux-mêmes et séparément. Toute séparation est exclue; il y a communication parfaite des idiomes après l'union. En anathématisant les dioophysites, c'est la *dualité (existence séparée)* des natures que Sévère condamne, et non pas l'emploi du terme « natures » (*au pluriel*) : sinon, les monophysites eux-mêmes ne pourraient plus dire que le Christ est *ἐκ δύο φύσεων*.

Passant à la considération des *opérations* ou activités, Sévère emprunte d'abord aux écrits de S. Basile contre Eunomius la définition des termes : *agent, activité, effet*. Le patriarche recourt encore à son exemple favori. L'activité humaine, dit-il, a des objets et des termes différents : les uns sont d'ordre intellectuel, les autres, d'ordre matériel. Toutefois, l'agent est unique, de même que l'opération, parce que le « mouvement opératoire » est unique, bien que les effets soient différents. Dans l'Emmanuel, l'agent est unique : c'est le Verbe incarné; le mouvement opératoire, ou activité, est unique; les résultats de l'opération sont différents : marcher corporellement sur la terre est un effet d'ordre humain, et guérir les paralytiques, un effet d'ordre divin. C'est un seul et même agent qui exerce l'unique activité, laquelle ne se divise pas plus que le Verbe incarné. Les paroles prononcées par le Christ sont aussi d'ordre différent, mais ne peuvent être partagées (*entre plusieurs*). A l'appui de ces théories, Sévère fait l'exégèse du récit de la résurrection de Lazare, et de la marche sur les eaux. Il trouve la doctrine nestorienne dans la phrase du Tome : *Agit utraque*

forma... etc.; s'il en était ainsi, dit-il, le Verbe se serait simplement attribué les actions de l'esclave, et l'humanité ne serait qu'un instrument mû par une puissance étrangère, ce qui n'a pas lieu en Jésus.

La lacune de notre ms. nous empêche de poursuivre le développement de la pensée de Sévère. Au f. 7 r A, le patriarche conclut que celui qui confesse l'unique nature incarnée et l'union sans confusion, ne refuse pas de reconnaître aux natures, dont est formé le Christ, « la différence et la propriété en qualité naturelle », après l'union.

Le Grammairien avait proposé de dire : « De deux propriétés, une propriété »; Sévère trouve cela tout à fait condamnable. Dit-on que l'homme est composé de faculté de penser et de blancheur ou noirceur? La composition se fait de *natures* et non de *propriétés*, qui adhèrent inséparablement aux natures. N'est-il pas ridicule de dire : « de *deux* propriétés et activités... »? La divinité et l'humanité ont chacune beaucoup de propriétés, et de multiples activités, si l'on prend ce dernier terme dans le sens d'*effet*. Tandis que les diophysites partagent les propriétés comme les natures, Sévère et ses partisans rapportent à un seul sujet tous les éléments, divins et humains, de l'économie. Quant à la « différence et propriété en qualité naturelle », Jules de Rome l'a également reconnue.

Pour dénier au Christ les propriétés humaines, Sergius argumentait du fait de la conception de la Vierge. Sévère montre, par l'autorité de S. Basile, que ce mode différent de conception n'enlève pas à la chair du Christ la consubstantialité avec la nôtre. Le Verbe incarné se contentait de soustraire parfois cette chair à ses lois propres, sans y renoncer complètement. C'est ce que S. Grégoire atteste, ainsi que S. Cyrille, en disant que la conception du Verbe dans la chair fut tout à la fois divine et humaine. Pourquoi donc Sergius refuse-t-il totalement les propriétés humaines au Christ, qui a souffert dans une chair passible, selon l'enseignement des Pères?

Que le Grammairien confesse donc la propriété en qualité naturelle des natures dont est formé l'unique Christ! Qu'il s'éloigne aussi de la doctrine diophysite, même de celle des

« deux natures unies » ! La dualité est, en effet, la division et le partage, tandis que l'*union* a pour résultat l'unité. La *qualité naturelle*, qui ne se dit proprement que des substances matérielles, est aussi attribuée à Dieu en raison de l'imperfection de notre langage, ainsi que S. Cyrille le confesse dans plusieurs passages de son commentaire sur l'Évangile selon S. Jean.

En prenant congé de Sergius, Sévère se réjouit des progrès du Grammairien dans la science sacrée. Mais il n'appartient pas, dit-il, à un novice dans la théologie, d'écrire au sujet de la foi ; cette tâche est réservée à ceux qui ont médité longuement les Écritures et les ouvrages des Pères. Des nouveaux convertis il ne faut réclamer que l'adhésion au symbole de Nicée et l'anathème contre les hérétiques et contre leurs doctrines. Salut final.

III. 2^e lettre de Sergius. Au patriarche Sévère (f. 11 v B-14 v A). — Plus heureux que Miphiboseth, Sergius a été guéri de la paralysie de son âme. Il devait subir un double assaut de la part des hérétiques. Les eutychianistes, dont il avait autrefois partagé l'erreur, combattaient vivement la doctrine des *propriétés* ; les chalcédoniens en faisaient grand état, et s'appuyaient même sur les écrits antérieurs de Sévère. Grâce à la lettre du patriarche, Sergius a pu réfuter les uns et les autres, et il a joui de la paix pendant quelque temps. Néanmoins, des doutes nouveaux l'assaillent. Sévère a cité une parole de S. Cyrille, qui refuse explicitement de confondre et de *mélanger* les natures dans l'incarnation. Le Grammairien admet parfaitement qu'il faille écarter l'idée de confusion. Mais si l'on ne peut parler d'un *mélange* divin et inexprimable, comment dire encore : « une nature du Verbe incarnée » ? Comment accuser encore de folie ceux qui confessent deux natures dans le Christ ? Ne faut-il pas blâmer S. Grégoire le Théologien d'avoir dit que les natures sont *mêlées*, et d'avoir appelé l'incarnation du nom de *σύμφυσις* ? — Toutes ces raisons inclinent Sergius à voir, dans le mystère, un mélange et une mixtion, et non pas une simple juxtaposition des natures. Ainsi conçue, la *composition* évite un accroissement de la Trinité. La tradition des Pères ne permet pas de trouver, dans l'addition *σεσραχωμένη*, une (*seconde*) « qualité naturelle » pour une (*seconde*) nature existant séparément.

L'unité d'essence (*οὐσία*) et de qualité, Sergius l'a affirmée, parce qu'elle lui a paru nécessaire pour conserver une véritable union hypostatique et une composition réelle, et pour éviter le diophysisme, conséquence rigoureuse du refus de mélanger les natures. Le Grammairien rappelle le passage dans lequel Sévère a affirmé tout à la fois la conservation des propriétés et l'unité de nature, après l'union. Pour lui, il ne parvient pas à comprendre qu'il n'y ait pas *mélange*. Que le patriarche daigne l'éclaircir, car il est encore aux prises avec les deux groupes d'hérétiques.

Un dernier point paraît obscur à Sergius. Sévère a jugé insensée l'expression : « de (ἐκ) deux propriétés », et il a observé à ce sujet qu'on ne dit pas que l'homme est composé de spirituel et de noirceur. Sergius admet la conclusion, mais l'exemple apporté par le patriarche lui paraît très imparfait. L'élément spirituel, en effet, est déjà une essence parfaite, et, si on le détruit, tout l'être périt. Mais la noirceur n'est pas « hypostatisée » ; c'est une simple qualité ou notion du sujet existant. Enfin, S. Cyrille crée au Grammairien une nouvelle difficulté. Ce Père semble mélanger les propriétés et les natures en attribuant au Christ des propriétés humaines et des propriétés surhumaines. — Sergius s'excuse de tout ce qui a été jugé répréhensible dans sa première lettre ; s'il écrit encore touchant la foi, il s'imposera comme règle de s'en tenir aux termes consacrés par les Pères et rappelés par le patriarche. — Salut final.

IV. 2^e *Lettre de Sévère à Sergius* (f. 14 v B-33 v A). — Sévère félicite le Grammairien d'avoir reconnu la permanence de la distinction et de la propriété en qualité naturelle de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Cette nouvelle consultation ne déplait pas au patriarche, qui aime discuter avec un homme de science, et qui sait que les idées s'épurent en s'échangeant, comme le fer se polit au contact du fer.

Un passage, dans lequel S. Cyrille rejette la confusion et le mélange des natures, est, pour le Grammairien, une objection très grave contre l'*union*, dont elle semble faire une pure juxtaposition. S. Cyrille lui-même va y répondre. Car ce Père n'a

pas seulement dit : « sans mélange ni confusion » ; il a ajouté que le Verbe de Dieu *a participé au sang et à la chair*. Cette doctrine de la *participation* est enseignée par l'Apôtre. En outre, S. Paul fait intervenir l'exemple de la *composition* inexplicable de l'âme et du corps dans la contemplation de l'union encore plus ineffable de l'Emmanuel. Pourquoi introduire des expressions nouvelles, qui ne conviennent pas au mystère, puisque déjà la *composition* de l'âme et du corps n'est ni *mélange*, ni *juxtaposition* ? L'âme est-elle changée en la chair, et la chair en l'âme, pour qu'il y ait *mélange* ? Ou l'*union* de l'âme et du corps est-elle comme la *σύγχυσις* des corps liquides ? Non certes ! car c'est un *concours naturel* (*σύννοδος φυσική*). — S. Cyrille enseigne expressément, dans ses *Scholies*, que l'union de l'âme et du corps est incompréhensible. D'un témoignage très étendu de ce Père, le patriarche conclut que Sergius a tort de le croire acculé au nestorianisme et au diophysisme, parce qu'il refuse d'attribuer au Christ une seule essence et qualité après l'union. Le Grammairien, qui soutient cette dernière doctrine, ne peut sérieusement affirmer qu'il est d'accord avec le patriarche pour reconnaître « la propriété en qualité naturelle » après l'union. Les Pères : Cyrille, Athanase, font de l'incarnation une composition ineffable ; que reste-t-il d'incompréhensible si l'on ramène le mystère à un mélange des natures ? Au reste, une différence totale sépare la doctrine nestorienne de celle de Sévère. Pour les nestoriens, le Verbe et l'enfant ont d'abord existé séparément, pour n'être ensuite unis que par une relation extrinsèque. Au contraire, Sévère croit que le Verbe s'est vraiment *fait chair*, sans changement ni transformation. La doctrine diophysite ne se rencontre pas chez ceux qui parlent de l'*union* et de la *composition*, car ils affirment que le corps a toujours été celui du Verbe, même dans le sein de la Vierge. C'est ce que marque le terme « incarnée ».

Le Grammairien a invoqué l'autorité de S. Grégoire en faveur de la théorie du *mélange*. Sévère lui répond que ce Père voulait marquer par là l'intimité de l'union, à un moment où l'expression n'était nullement dangereuse. D'ailleurs, Grégoire admet que l'incarnation est une *composition*, et non un mélange ou

une mixtion. Si l'on s'en tient à un examen superficiel, qui s'arrête aux mots, on rencontrera beaucoup de difficultés dans les écrits de ce Père, soit parce qu'il semble enseigner la transformation de la chair, soit parce qu'il emploie l'expression : « le Christ *double* », rejetée par S. Cyrille. — On abuse d'ailleurs de tous les écrits : on interprétait déjà mal, au témoignage de S. Pierre, certains passages des Épîtres de S. Paul. Les eutychianistes ont prétendu trouver leur erreur chez S. Grégoire ; et les diophysites de CP ont réuni 250 soi-disant témoignages de S. Cyrille, en un recueil auquel Sévère a dû opposer son Philalèthe.

Sévère s'étonne ensuite que Sergius ait cru trouver, dans les écrits de S. Cyrille, le mélange et l'unification des *propriétés*, quand ce Père les a si nettement distinguées. Il revient sur la communication des idiomes, qui fait appeler « propriétés du Verbe » celles de la chair, et réciproquement. Comment dire encore que le Christ est *composé*, si l'on admet en lui l'unité d'essence, etc.? Si le patriarche a dit que *parfois* le Christ permettait à sa chair de subir ce qui lui est propre, ce mot « parfois » indique que le Christ possédait aussi les propriétés surhumaines. Que Sergius abandonne donc la voie mauvaise qui conduit à la folie des synousiastes ! Comment pourrait-il encore appeler l'incarnation une *composition* ? L'union aurait-elle commencé par la *composition*, et, celle-ci cessant ensuite, n'y aurait-il plus qu'une essence, pour éviter l'accroissement de la Trinité ? La quaternité ne serait vraiment à craindre que si l'on admettait la théorie nestorienne. Mais quand on confesse, comme Sévère, « une hypostase de deux », la Trinité reste intacte, malgré l'incarnation, malgré l'absence de confusion, malgré la double consubstantialité du Verbe incarné.

En faveur de la réduction à l'unité d'essence, Sergius alléguait le nom de *σύνθεσις* donné par le même S. Grégoire à l'incarnation. Ce terme, dit Sévère, marque ce que S. Cyrille appelle *concours naturel*, ou *union hypostatique*. D'ailleurs, ce mot a été employé par S. Grégoire pour indiquer l'unité d'essence en matière trinitaire, et l'on sait que le sens des termes change quand ceux-ci sont appliqués à l'économie. Il y a, dans l'incar-

nation, une *composition* que l'on ne rencontre pas dans la Trinité. Tous ces termes : σύμφυσις, composition, concours physique, mixtion, divinisation, sont employés, en christologie, dans le sens même qu'on leur attribue en les appliquant à l'union de l'âme et du corps. Cet exemple suffit à montrer qu'un tel langage n'autorise l'affirmation ni de l'unité d'essence, ni du mélange, ni de la transformation, dans l'accomplissement du mystère.

Quelques-uns imaginent que l'essence (οὐσία) même du Verbe est devenue chair, et ils veulent par là conjurer le danger d'introduire un quatrième être dans la Trinité. S. Athanase les réfute dans la lettre à Épictète. Les Pères, et en particulier l'illustre S. Cyrille, ont employé le terme *mélange*, sans vouloir diviniser la chair du Christ. L'expression était encore inoffensive, et ils l'appliquaient aussi à l'union de l'âme et du corps. Les éléments restent distincts, mais il y a une complète communication des idiomes, selon l'enseignement de Jules de Rome et de S. Cyrille.

Ceux qui prétendent trouver une seconde nature dans l'épithète σεσαρκωμένη ne proposent pas une difficulté nouvelle. Cette addition indique la *composition*, et « une hypostase de deux ». Les adversaires essaient de la faire supprimer, afin de pouvoir dire que les partisans de Sévère prêchent un Verbe encore *simple* après l'incarnation, ce qui serait la négation de la réalité de la chair.

La *composition naturelle* et l'*union hypostatique* sont aussi éloignées de la *conjonction d'honneur* que l'Orient l'est de l'Occident. Comment donc Sévère serait-il acculé à admettre l'unité d'essence pour éviter d'être nestorien ? Et comment Sergius peut-il conserver une distinction entre les natures dont le Christ est formé, s'il ne reconnaît plus qu'une qualité et essence après l'union ? Alors, le Christ serait tout entier divinité, et les Écritures mentiraient à son sujet.

Sergius a corrompu le texte de la lettre de Sévère, en lui faisant dire : « Il est ridicule de prétendre que l'homme est composé d'*élément intelligent* et de noirceur. » Le patriarche a parlé de la *faculté* de penser, et de la noirceur du corps humain considérée comme un accident *inséparable*. C'est cela qu'il a

entendu par *propriétés*, et peu lui importe la notion qui correspond à ce terme dans la philosophie profane. Au reste, Sergius ne peut pas même se prévaloir de l'autorité des philosophes; en adoptant même la définition qu'ils donnent des *propriétés*, il resterait ridicule de soutenir que l'homme est composé de « penser et se souvenir », et de « telle conformation du corps » ! D'ailleurs, les termes *essence*, *propriété*, s'emploient métaphoriquement, dans tous les cas lorsqu'il s'agit de Dieu, et souvent quand on parle de l'humanité du Christ.

Sévère met Sergius en garde contre l'abus des types de l'Ancien Testament, par lesquels on dénature l'union hypostatique. Ces types sont nombreux, mais ils n'atteignent qu'une partie de la vérité, comme S. Cyrille l'a souvent déclaré. — Le patriarche sait que plusieurs des adversaires du concile de Chalcédoine ne sont pas en parfait accord avec S. Cyrille; il leur cite le magnifique éloge que Dioscore a fait de la doctrine et des écrits de ce Père, dans une lettre à Domnus d'Antioche.

Exhortation à Sergius : qu'il oublie la mauvaise doctrine de l'unique essence, et qu'il confesse la propriété et la différence en qualité naturelle, de la divinité et de l'humanité dans le Christ ! Suivant l'ordre de l'Apôtre, c'est avec affection et modération que Sévère a écrit. — Salut final.

V. 5^e Lettre de Sergius à Sévère (f. 33 v A-39 r A). — Sergius reconnaît avoir autrefois partagé l'erreur des eutychianistes; maintenant, sa foi est pure. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait. Il n'admet aucune transformation de l'humanité par l'union, comme l'a dit Sévère. — Le Grammairien passe à l'examen des griefs formulés contre lui. Ne pouvait-il pas parler de *mixture* et de *mélange*, quand les Pères ont employé ces termes ? *Nature* et *essence* sont synonymes : Sévère l'a parfois reconnu. Il y a des essences *composées*; ainsi, l'affirmation de l'unité d'essence n'enlève pas nécessairement à l'incarnation la raison de *composition*.

Sévère l'accuse d'être changeant, et de reconnaître et de dénier tour à tour au Christ les *propriétés* humaines. Il n'en est rien ! Sergius confesse que le Verbe, invisible et immatériel, a

pris, en même temps que la chair, les propriétés de la chair, et qu'il est devenu visible et tangible. La transformation et la divinisation de l'humanité sont également loin de son esprit. Il n'entend pas affirmer que le Christ est composé de pures *propriétés*, ni d'*essences* sans propriétés. Dieu, sans doute, est au-dessus des catégories d'*essence* et de *propriété*, mais ce sont là des manières de parler autorisées par l'Écriture. En répondant au patriarche, Sergius ne prétend pas s'arroger un rang qu'il ne possède pas; il veut uniquement se disculper. Il supplie le patriarche de faire connaître cette réponse à ceux qui ont lu la lettre précédente de Sévère, pour éviter que la postérité ne se méprenne sur sa foi à lui, et n'attribue de telles erreurs à toutes les églises d'Orient. Le Grammairien termine en protestant de sa conformité doctrinale avec Sévère, et de sa soumission aux enseignements du patriarche.

VI. 3^e *Lettre de Sévère à Sergius* (f. 39 r B-48 v B). — La lettre de Sergius n'a été remise que fort tard à Sévère. Le patriarche aurait voulu garder le silence sur cette controverse, estimant inutile, après sa seconde réponse, de traiter encore les mêmes points. Toutefois, il va exercer encore envers le Grammairien la correction fraternelle.

Sévère reprend toute l'histoire de la polémique antérieure. Le Grammairien avait écrit, à Antoninus d'Alep, qu'il n'admettait plus *des* propriétés après l'incarnation. Sévère a montré, par l'autorité de S. Cyrille, que l'on doit reconnaître la permanence de la propriété en qualité naturelle. Était-ce vraiment là une accusation d'hérésie contre Sergius? Celui-ci confessait avoir besoin d'être guidé, et le patriarche s'est contenté de lui indiquer la voie suivie par les Pères! — Dans la suite, Sergius a prétendu que l'union hypostatique revenait à l'opinion nestorienne, si l'on refusait de reconnaître qu'elle est un *mélange* des natures, et qu'elle aboutit à l'*unité d'essence et de propriété*. Sévère a répondu encore avec bienveillance; il a nettement séparé l'union hypostatique des deux hérésies extrêmes; il a expliqué certains textes des œuvres de S. Cyrille; il a montré que l'on ne peut pas parler d'une essence et propriété après l'union.

Comment donc Sergius ose-t-il reprendre ses expressions mauvaises et arguer encore, en leur faveur, de la nécessité de conserver la Trinité, et de l'emploi du terme *σύμφυσις*, qui a un sens différent en théologie et en christologie? — Au lieu d'un docteur, le Grammairien ne voit en Sévère qu'un accusateur. Contre les eutychianistes, il a employé les écrits du patriarche; et cependant, lui-même se sert de termes qui comportent la confusion des essences! Ses assertions sont intolérables et provoquent le rire des adversaires! Jamais les Pères n'ont parlé d'une *essence* de Dieu le Verbe incarné; ils choisissaient soigneusement leurs termes, sachant bien qu'à l'opposé de la doctrine diophysite, il y avait l'erreur de ceux qui confondent les essences. Le Grammairien est seul à confesser l'unité d'*essence* et de *propriété* touchant le Christ. Personne ne le croira lorsqu'il prétendra proposer seulement ses difficultés, et non exprimer sa pensée, en de telles phrases. Où en viendrait-on si l'on n'observe pas une grande discrétion de langage? Les Pères ont donné l'exemple de la précision dans la terminologie, mais Sergius leur préfère Aristote! Et pourtant, S. Grégoire le Théologien, qui connaissait et comprenait les philosophes profanes, a blâmé Aristote d'avoir enseigné que l'âme est mortelle! Qu'ai-je à voir avec ceux de l'extérieur? s'écrie le patriarche. Ce que je sais, c'est qu'aucun homme sensé ne dira que l'homme, et moins encore l'Emmanuel, est une essence ou propriété, qu'il est composé d'essences ou de propriétés!

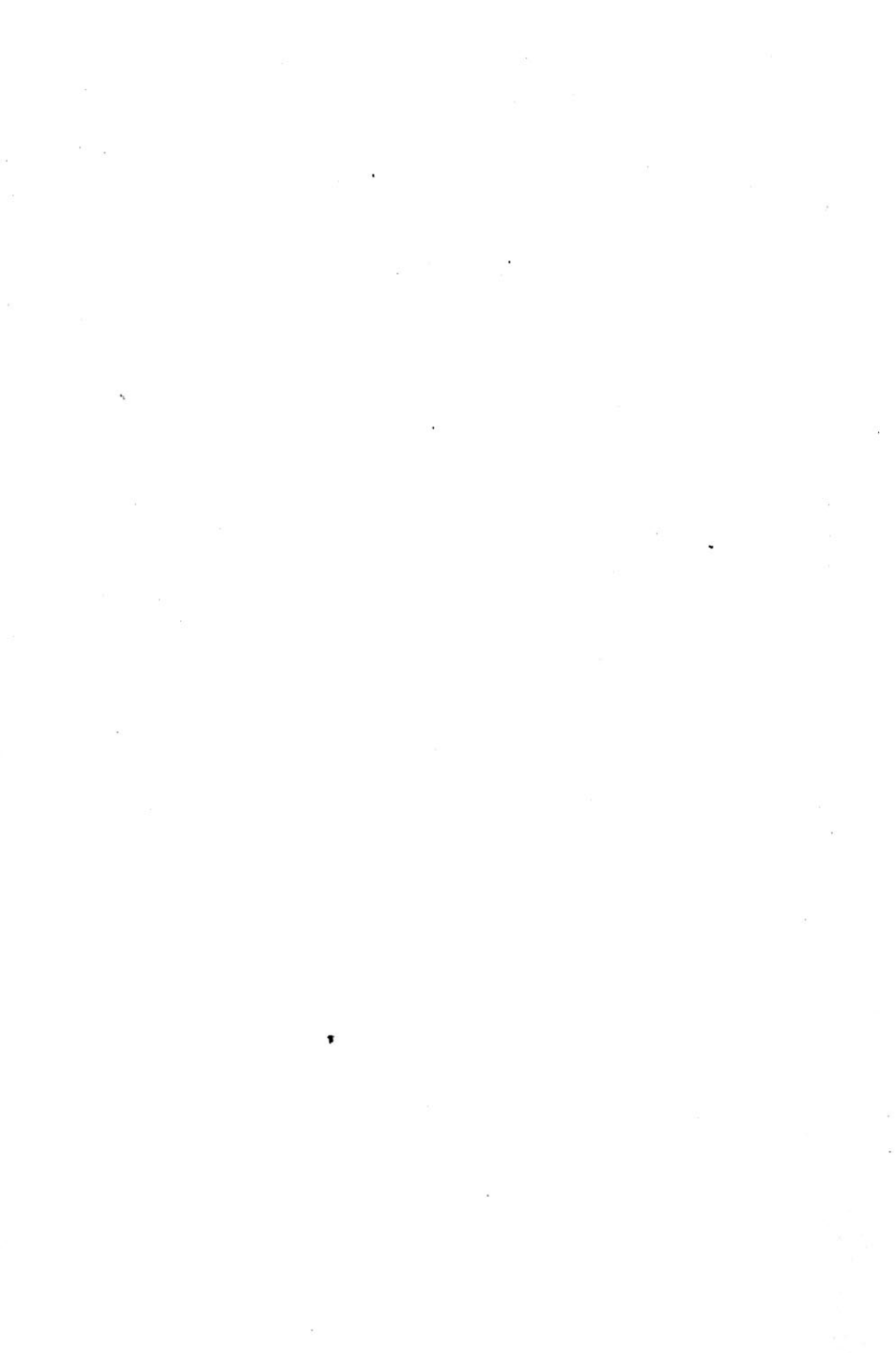
Sergius renie ses propres paroles; quel moyen de le convaincre? Toutes les instructions de Sévère sont prises pour des accusations! Aucun des Pères n'a attribué le premier rôle à la philosophie dans l'exposition du dogme. Après toutes ces explications, le Grammairien peut-il encore s'excuser par sa prétendue ignorance? Si, à son avis, Sévère est le soleil, et lui, une étincelle, qu'il brille donc de la même lumière! Le patriarche le met au défi de montrer que jamais, dans son enseignement à Antioche ou dans ses nombreuses lettres, il ait attribué au Christ une (*seule*) *essence*, *qualité* ou *propriété*.

Sévère ne veut plus rien avoir de commun avec le Grammairien obstiné. Dans toute cette affaire, c'est la charité et le zèle

qui l'ont guidé. Car il ne suffit pas que l'esprit (*la pensée*) soit irréprochable; les lèvres (*paroles*) doivent l'être aussi; et c'est selon les règles qu'il faut combattre pour être couronné.

Quant à ceux qui prétendent tout concilier par une adhésion hypocrite à l'*Henoticon*, sans anathématiser l'impiété chalcédonienne et le Tome blasphématoire de Léon, le patriarche Dioscore (II) d'Alexandrie a pris d'excellentes dispositions à leur égard, et il a, de la sorte, ramené un grand nombre de ceux qui s'étaient séparés.

VII. *Écrit d'excuses de Sergius, adressé au patriarche Sévère* (f. 48 v A-52 v B). — Après avoir rappelé que l'Écriture condamne les fils insoumis, Sergius prend Dieu à témoin de la sincérité de sa foi. Il explique ce qu'il croit au sujet de la Trinité, en opposant sa doctrine aux diverses hérésies. Puis il en vient au dogme christologique, et il fait profession de suivre l'enseignement de Sévère, qu'il appelle son Père, en s'écartant du diophysisme de Nestorius et de Léon de Rome. Le Grammairien transcrit longuement des passages des lettres précédentes de Sévère; il y trouve, dit-il, un enseignement qui concorde parfaitement avec celui des Pères. Il avoue que beaucoup d'Orientaux ont été hérétiques : Paul (*de Samosate*), Diodore, Théodore, Ibas, Nestorius, Cyrus et Jean; lui-même a erré. Il faut honorer grandement celui (*Sévère*) qui a porté partout remède à la contagion nestorienne, et le vénérer comme un père.



1. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 2. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 3. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 4. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 5. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 6. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 7. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 8. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 9. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן
 10. **התאמה בין המדינות.** המדינות חייבות להתאמתן

. 19 v A) (F. 19 v A) 19 v B) (F. 19 v B)

𐌱𐌰 𐌹𐌱𐌰𐌲 𐌹𐌰 𐌱 : 𐌲𐌰𐌰𐌰
 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰 𐌱𐌰 𐌱 : 𐌱𐌰𐌰𐌰
 𐌹𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰
 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰
 : 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰
 (F. 58 r B) 𐌱𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰
 𐌹𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰
 𐌱𐌰𐌰𐌰 : 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰
 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰
 𐌹𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰

σικὴν, ἢ ἐξ ἀμφοῖν ἓνα Χριστόν,
 ἢ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ λόγου
 σessaρχωμένην· καὶ τότε γνω-
 σόμεθα ὡς κατὰ τὸν σοφώτατον
 Κύριλλον θεωρίᾳ μόνῃ ανακρί-
 νοντες τὴν οὐσιώδη διαφορὰν
 τῶν συνενεχθέντων απορρήτως
 εἰς ἓν ἴσασι· καὶ ὡς ἑτέρα ἡ
 τοῦ Λόγου φύσις, καὶ ἑτέρα ἡ
 τῆς σαρκὸς, καὶ ὡς οὗτο τὰ
 ἀλλήλοις συνενηνεγμένα καθι-
 ορῶσι τῷ νῷ, διιστῶσι δὲ οὐδα-
 μῶς.

. 𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰 𐌱𐌰 𐌹𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰

𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰 𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰
 : 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰 𐌱𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰
 𐌹𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰 : 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰
 𐌹𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰 : 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰 𐌰𐌰
 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰
 𐌹𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰
 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 . 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰
 : 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰 : 𐌹𐌰𐌰𐌰 𐌹𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰
 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 : 𐌱𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌲𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰 𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰𐌰

[illegible]

[illegible]

[illegible]

օրովն : ինչ, օրովնսման . իման, օր, իման
 օրովն զն զնձ . իման սոմա քս օր
 զն . իման օրն, զն իման իման իման
 զն, իման ի . իման, իման զն, իման
 իման սոմա զն զն քս օր . իման օր
 իման . իման օրն, իման օր (F. 78 v A) իման
 . իման իման զն իման իման . իման իման
 օրն : իման իման, իման, իման իման զն
 զն, օր իման : իման իման, զն իման
 . իման . զն իման իման, իման իման
 [CYRIL., *Ep. ad Acacium*, PG. LXXVII, 192 D : Ταύτη τοι...
 και σεταρχωμένου, — et 193 C : "Οταν τοιγυν... και ἀραρότως
 Διέμας օրն, զն իման զն, զն իման [εἰσδέχεται].
 զն, ք . իման իման, զն իման . զն իման
 քս օր : իման իման, իման իման իման զն
 իման իման իման զն զն զն իման իման
 : իման, իման իման իման քս օր . իման քս
 իման օրն, օրն . իման իման քս
 օրն, իման, քս իման զն . իման իման
 . իման իման (F. 78 v B) . իման իման . իման
 իման իման, օր : իման իման իման իման
 քս օր . զն զն օր իման օր զն . իման
 իման, զն քս . իման, իման իման իման իման

[illegible]

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS.

Dissertationes ad gradum Doctoris in facultate theologica consequendum.

SERIES PRIOR.

1. A. KEMPENEERS. De Romani Pontificis primatu ejusque attributis, 1841.
2. H. J. FEYE. De matrimoniis mixtis, 1847.
3. C. DE BLIECK. De unitate Ecclesiae catholicae, 1847.
4. V. A. HOUWEN. De parochorum statu, 1848.
5. N. J. LAFORET. De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae, 1849.
6. PH. VAN DEN BROECK. De theophaniis sub Vetere Testamento, 1851.
7. A. HEUSER. De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria, 1851.
8. F. J. JADOT. Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina, 1857.
9. TH. J. LAMY. De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo: Joannis Telenis resolutiones nunc primum editae et latine redditae; Jacobi Edesseni resolutiones canonicae syriacae cum versione latina, 1859.
10. A. J. LIAGRE. Interpretatio epistolae catholicae S. Jacobi, 1860.
11. A. C. M. VAN GAMEREN. De oratoriis publicis et privatis, 1861.
12. E. H. J. REUSENS. Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, Pont. Max. 1862.
13. F. J. MOULART. De sepultura et coemeteriis, 1862.
14. L. HENRY. De residentia beneficiatorum, 1863.
15. C. M. DE ROBANO. De jure Ecclesiae in universitates studiorum, 1864.
16. A. J. J. HAINÉ. De hyperdulia ejusque fundamento, 1864.
17. A. B. VAN DER MOEREN. De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque, 1865.
18. F. J. DEMARET. De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica, 1865.
19. J.-B. ABBELOOS. De vita et scriptis sancti Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi, 1867.
20. A. VAN WEDDINGEN. De miraculo deque ejus in christiana demonstratione usu et valore, 1869.
21. J. L. J. LIAGRE. De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem, 1871.
22. H. J. L. HERMES. De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari, 1875.
23. B. T. POUAN. De seminario clericorum, 1874.

24. H. C. C. LAMBRECHT. De sanctissimo Missae sacrificio, 1875.
25. A. MULLER. De placito regio, 1877.
26. J. THYS. De peccato originali, 1877.
27. M. B. G. FINK. De concordatis, 1879.
28. H. J. T. DE BROUWER. De fide divina, 1880.
29. G. J. WAFELAERT. De dubio solvendo in re morali, 1880.
30. L. J. LESQUOY. De regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolicorum doctrinam, 1881.
31. J. FORGET. De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae, 1882.
32. J. E. HIZETTE. Definitionis vaticanae de infallibili romani Pontificis magisterio commentarium theologicum, 1883.
33. P. MANNENS. Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione, 1883.
34. G. LUCAS. De naturali nostra cognitione Dei, 1885.
35. O. F. CAMBIER. De divina institutione confessionis sacramentalis, 1884.
36. F. C. CEULEMANS. De parvulis qui sine baptismo moriuntur, 1886.
37. G. J. CRETS. De divina Bibliorum inspiratione, 1886.
38. A. VAN HOONACKER. De rerum creatione ex nihilo, 1886.
39. A. HEBBELYNCK. De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadam, 1887.
40. J. BAUDUN. De consuetudine in jure ecclesiastico, 1888.
41. M. LECLER. De romano sancti Petri episcopatu, 1888.
42. L. J. MIERTS. De resurrectione corporum, 1890.
43. A. AUGER. De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck, 1892.
44. J. B. CHABOT. De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina, 1892.
45. C. SCHEYS. De jure ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia, 1892.
46. A. KNOCH. De libertate in societate civili, 1895.
47. H. POELS. De historia sanctuarii arcae foederis, 1897.
48. P. LADEUZE. Etude sur le cénobitisme pachômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième, 1898.
49. A. CAMERLYNCK. De quarti evangelii auctore, 1899.
50. A. MICHELIS. L'origine de l'épiscopat, 1900.
51. A. VAN HOVE. Etude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège sous Erard de la Marek, 1900.
52. G. VOISIN. L'Apollinarisme, 1901.
53. H. COPPIETERS. De historia textus Actorum Apostolorum, 1902.
54. E. VAN ROEY. De justo auctario ex contractu crediti, 1905.
55. F. GLABYS-BOUUART. De canonica cleri saecularis obedientia, 1904.

SERIES SECUNDA.

1. G. VAN CROMBRUGGHE. De soteriologiae christianae primis fontibus, 1905.
2. TH. VAN OPPENRAAIJ. La doctrine de la prédestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas, 1906.
3. E. TOBAC. Le problème de la justification dans Saint Paul, 1908.
4. J. LEBON. Le monophysisme sévérien, 1909.